



Stefano Piano

Francis X. D'Sa

Mario Piantelli

Kala Acharya

Urvashi Butalia

Anantanand Rambachan

Anand Amaladass

Jacques Dupuis

Thomas Matus

Hinduismo e cristianesimo in dialogo



CENTRO DI STUDI RELIGIOSI COMPARATI
EDOARDO AGNELLI

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli

Il Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli ha la finalità di promuovere studi e ricerche sulle grandi religioni in prospettiva interdisciplinare, contribuendo allo sviluppo del dialogo ecumenico e interreligioso e all'analisi del rapporto tra religioni e modernità nelle società contemporanee.

Direttore del Centro: Andrea Pacini

**Centro di Studi Religiosi Comparati
Edoardo Agnelli**

Via Giacosa, 38

10125 Torino

Telefono: 011-65.00.528

cesrea@cesrea.it

www.centroedoardoagnelli.it

204A07

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati

Edoardo Agnelli

FRANC

Collana del Centro di Studi Religiosi e Antropologici Eduardo Agnelli

Il Centro di Studi Religiosi e Antropologici ha la finalità di promuovere studi e ricerche sulle religioni e sulla cultura, e di pubblicare le opere che ne risultano. La collana ha lo scopo di diffondere le opere che ne risultano, e di pubblicare le opere che ne risultano.

Le opere della collana sono:

Il Centro di Studi Religiosi e Antropologici
Eduardo Agnelli
Le opere della collana sono:
Le opere della collana sono:
Le opere della collana sono:
Le opere della collana sono:

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati

Edoardo Agnelli

Hinduismo e cristianesimo in dialogo



Edizioni

Fondazione Giovanni Agnelli

Indice Stefano Piano, Francis X. D'Sa, Mario Piantelli,
Kala Acharya, Urvashi Butalia, Anantanand Rambachan,
Anand Amaladass S. J., Jacques Dupuis, Thomas Matus

Hinduismo e cristianesimo in dialogo

1. *Inde e Occidente religiosi: nella tradizione hindu*

Hinduismo: elementi per la lettura della tradizione
la tradizione hindu

Stefano Piano

1. Per una definizione di Hinduismo
2. Hinduismo: le origini mitologiche
3. La sacralità hindu: le forme della divinità
4. Santuari, rituali, feste
5. I testi sacri (Vedanta)
6. L'Upanishad: la via del re
7. La via del re: la via del re
8. La via del re: la via del re
9. La via del re: la via del re
10. La via del re: la via del re
11. La via del re: la via del re
12. La via del re: la via del re
13. La via del re: la via del re
14. La via del re: la via del re



Edizioni
Fondazione Giovanni Agnelli

Hinduismo e cristianesimo in dialogo

Copyright © 2004 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*
via Giacosa 38, 10125 Torino
tel. 011 6500500, fax 011 6502777
e-mail: staff@fga.it Internet: <http://www.fondazione-agnelli.it>

Traduzioni di Carla Palmieri

ISBN 88-7860-192-6

Le opinioni espresse dagli autori non riflettono necessariamente
il punto di vista dell'Editore

Introduzione

Andrea Pacini

I. Fede e vissuto religioso nella tradizione hindū

Hinduismo: elementi fondamentali caratterizzanti la tradizione hindū

Stefano Piano

1.	Per una definizione di hinduismo	3
2.	Hinduismo e identità religiosa	5
3.	La società hindū: le caste e gli stadi di vita	6
4.	<i>Śaṃsāra</i> , <i>karman</i> , e <i>dharma</i>	9
5.	I testi sacri: l'audizione e la memoria	10
6.	L'istanza spirituale, l'uomo, la natura	11
7.	<i>Śaṃsāra</i> , <i>dharma</i> e <i>mokṣa</i>	13
8.	La via dell'amore	13
9.	Concezioni del divino	14
10.	La visione dei <i>Tantra</i>	16
11.	La prassi religiosa	18
12.	Luoghi santi e feste religiose	19
13.	I riti di passaggio	20
14.	Il nazionalismo hindū contemporaneo	20

Dio nelle tradizioni religiose hindū

Francis X. D'Sa

Introduzione	23
1. <i>Yajña</i> e <i>puruṣa</i>	26
2. Prajāpati	28
3. Il <i>Brahman</i>	29
4. Bhagavat e le tradizioni <i>bhakti</i>	30
5. Śiva e Śakti	35
6. La Dea madre, Śakti e la Trimūrti	37
7. L'Īśvara dei sistemi filosofici	38
8. L' <i>apauruṣeyatva</i> della dottrina <i>Mīmāṃsā</i>	39
9. Riflessioni conclusive	40

L'uomo e la salvezza nella tradizione hindū

Mario Piantelli

43

Le pratiche religiose nello hinduismo

Kala Acharya

1. I riti dello hinduismo	65
1.1. Definizione e finalità	65
1.2. I sedici <i>samskāra</i>	66
1.3. La cerimonia del nome (<i>Nāmakaraṇa</i>)	66
1.4. La cerimonia del cordone sacro	67
1.5. La cerimonia del matrimonio (<i>Vivāha</i>).	67
Gli elementi principali della cerimonia	69
1.6. I riti funebri (<i>Antyeṣṭi</i>)	72
2. Le forme di devozione	75
3. Le preghiere	75
3.1. Utilità della preghiera	76
3.2. Categorie di preghiere	77
3.3. Alcune tra le preghiere più diffuse	78
4. I pellegrinaggi	79
4.1. Significato religioso dei pellegrinaggi	80
4.2. Le principali mete di pellegrinaggio	83

5. La meditazione	86
5.1. Finalità della meditazione	87
5.2. Prepararsi alla meditazione	88
5.3. Forme di meditazione	89
5.4. Procedimento	90

Hinduismo, modernità e politica nell'India contemporanea

<i>Urvashi Butalia</i>	93
------------------------	----

II. Prospettive per il dialogo hindū-cristiano

Hinduismo e religioni universali. Relazioni storiche e prospettive attuali di dialogo

<i>Anantanand Rambachan</i>	105
-----------------------------	-----

Le visioni hindū di Cristo

Anand Amaladass S. J.

Introduzione	123
1. Le risposte hindū a Gesù	123
1.1. Ram Mohan Roy (1773-1833)	124
1.2. Keshab Chandra Sen (1838-1884)	124
1.3. Protap Chandra Mozoomdar (1840-1905)	126
1.4. Dayānanda Sarasvatī (1824-1883)	126
1.5. Swami Vivekananda (1862-1902)	127
1.6. Ravindranath Tagore (1861-1941)	127
1.7. Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948)	130
1.8. Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1978)	133
1.9. Swami Akhilananda (1894-1962)	134
1.10. Manilal C. Parekh (1885-1967)	134
1.11. Ravi Ravindra (1939)	135
1.12. I poeti hindū dell'India meridionale (in lingua tamil)	135
1.13. Gli artisti hindū e Cristo	137

2. La risposta cristiana ai pensatori hindū	138
3. Comprendere Cristo alla luce delle metafore e delle categorie del pensiero indiano	143
3.1. Annunciare Cristo al mondo degli hindū	145
3.2. Gesù come Naṭarāja [il re della danza]	146
3.3. Gesù come Nīlakaṇṭha [il Dio dalla gola blu]	147
3.4. Gesù come Naciketas	147

Un volto indiano per Gesù Cristo

Jacques Dupuis

Introduzione	149
1. La pedagogia di Gesù	153
2. Modelli indiani di Gesù	157
2.1. Henri Le Saux (Abhishiktananda)	159
2.2. Raimon Panikkar	164
2.3. Sebastian Kappen	168
2.4. Aloysius Pieris	171
Conclusione	174

Possibilità molteplici di dialogo fra cristiani e hindū

Thomas Matus

1. <i>Veda, Upaniṣad e Bhagavad-gītā</i>	179
2. Il dialogo e la mistica	182
3. Tre modelli di dialogo	184

Bibliografia generale

Bibliografia generale 189

Nota sugli autori

Nota sugli autori 197

Introduzione

Andrea Pacini

La tradizione hindū rappresenta una delle grandi religioni mondiali, con quasi un miliardo di fedeli. Sebbene localizzata prevalentemente nel subcontinente indiano, sua tradizionale area di origine e di sviluppo, in conseguenza delle migrazioni internazionali la presenza di comunità hindū si è radicata non solo nel sud-est asiatico, ma, in misura crescente, anche nell'area americana e in Europa. La presenza di correnti missionarie all'interno dello hinduismo contemporaneo ha ulteriormente favorito la sua diffusione soprattutto nelle società occidentali.

Come altre tradizioni religiose, anche lo hinduismo sta vivendo al proprio interno un duplice confronto, che lo vede coinvolto in modo dialettico sia nei confronti della modernità sia rispetto alle altre religioni e culture.

Il confronto con la modernità assume toni particolarmente rilevanti soprattutto in India, in cui non mancano le derive conflittuali causate dal progressivo affermarsi del nazionalismo hindū, incline ad assumere posizioni fondamentaliste nell'affermare l'identità hindū e intolleranti rispetto ai membri di altre tradizioni religiose, fino a proporre prassi legislative e categorie culturali che ledono i diritti dell'uomo e di cittadinanza tutelati dalla Costituzione indiana. È noto come il nazionalismo hindū abbia non solo riaperto nuove ostilità nei confronti dei musulmani indiani – e questo sarebbe l'ultimo esito della reciproca moderna insoddisfazione che trovò espressione politica nella divisione tra India, Pakistan e Bangladesh – ma anche rispetto ai cristiani indiani, seppur questi ultimi non abbiano mai fatto valere la loro appartenenza religiosa per rivendicare un diverso statuto politico. Al contrario i cristiani hanno sempre insistito perché vengano riconosciuti a tutti i cittadini indiani i diritti di cittadinanza previsti dalla Costituzione e i diritti universali dell'uomo sottoscritti dallo stato indiano. In modo più ampio il nazionalismo hindū è espressione di quel travaglio che accompagna il processo di definizione di uno stato laico in società profondamente religio-

se, ma in cui la religione rischia – almeno in parte – di venire strumentalizzata sul piano politico e sociale. Certamente la questione della gestione del pluralismo religioso e dei rapporti tra stato e società multiconfessionali si presenta come un problema sempre più generale da affrontare, sia perché il pluralismo religioso cresce anche in società tradizionalmente monoconfessionali, sia perché diviene urgente la sfida di gestire il pluralismo religioso in termini nuovi. La sfida che oggi si pone è di elaborare modelli che per un verso garantiscano un trattamento tendenzialmente egualitario per le religioni, per l'altro verso assicurino la tutela della libertà religiosa dei singoli e l'esercizio di una cittadinanza che non sia definita dall'appartenenza religiosa, accomunando così in quanto cittadini i membri di ogni religione e anche le persone non religiose.

Poiché le religioni emergono con forza nell'epoca contemporanea come attori culturali, e persino politici – si pensi a questo proposito a quanto sta avvenendo in seno all'islam – diviene importante per un verso prendere consapevolezza di questo ruolo rinnovato che stanno svolgendo, ma per l'altro verso diviene urgente coinvolgerle nel progetto culturale ed etico-sociale che mira a elaborare nuove forme di società che coniughino il rispetto del pluralismo religioso e culturale con l'adesione a valori condivisi forti intesi come fondamento di ordinamenti istituzionali laici ma non laicisti.

Per le religioni il problema posto dalla modernità e dal pluralismo è quello di rinunciare a gestire in modo olistico lo spazio sociale. Per gli stati il problema è però quello di riconoscere il ruolo delle religioni – accanto ad altre correnti culturali – coinvolgendole in modo positivo sul piano culturale.

In questa prospettiva la domanda da porsi è quali risorse abbiano oggi le diverse religioni per elaborare al proprio interno l'accettazione di una società pluralista in termini culturali e religiosi, che pone concretamente due esigenze a tutte le religioni: da un lato accettare la laicità della sfera statale e giuridica – compresa come dimensione propria della cittadinanza e comune a tutti i cittadini qualsiasi sia la loro appartenenza religiosa – dall'altro aprirsi a un dialogo costruttivo con le altre religioni. Occorre accettare ed accogliere l'esistenza dell'"altro" sul piano religioso e riconoscere la sua significatività per elaborare rapporti non solo non conflittuali ma reciprocamente arricchenti.

Di fronte a prospettive così ampie, i diversi saggi presentati nel volume intendono analizzare questa seconda dimensione del problema: verificare cioè le risorse interne che la tradizione religiosa hindū possiede per aprirsi al dialogo interreligioso a partire dalla sua configurazione

interna, quali siano le prospettive teologiche dello hinduismo su alcuni temi fondamentali in rapporto al cristianesimo, e quali processi di dialogo siano stati sviluppati con il cristianesimo in epoca recente.

Per rispondere a questi obiettivi la prima parte del volume dedicata alla fede e al vissuto religioso hindū, si apre con una presentazione sintetica e articolata degli elementi fondamentali che definiscono la tradizione hindū affidata a Stefano Piano, cui seguono due saggi di Francis X. D'Sa e di Mario Piantelli rispettivamente su Dio e sulla salvezza nello hinduismo, e il saggio di Kala Acharya sulla prassi religiosa e rituale che costituisce l'ordito della vita religiosa dei credenti. Conclude questa parte il saggio di Urvashi Butalia che presenta un'analisi critica dell'odierna commistione di religione e politica nel nazionalismo hindū e pone il problema da un lato di una recezione equilibrata della laicità nel contesto indiano, dall'altro di una presa di distanza dal coinvolgimento politico diretto dei rappresentanti religiosi e di una loro apertura reale ai rapporti interreligiosi.

La seconda parte del volume affronta in modo specifico il tema del dialogo hindū-cristiano che si apre con una riflessione approfondita e articolata del teologo hindū Anantanand Rambachan, il quale presenta lo sviluppo del dialogo e le sue diverse tappe a partire soprattutto dal secolo XIX e i suoi nodi attuali. Seguono i saggi di tre teologi cattolici che da varie prospettive analizzano il medesimo argomento dal punto di vista cristiano. Anand Amaladass analizza in primo luogo le diverse interpretazioni date da intellettuali hindū alla persona di Gesù Cristo e al suo messaggio, aprendo anche una suggestiva prospettiva sulle interpretazioni artistiche figurative date alla figura di Gesù in ambito hindū. Alla presentazione e valutazione delle interpretazioni hindū di Gesù Cristo – nucleo centrale della fede cristiana – fa seguire un'interessante analisi delle risposte cristiane alle sollecitazioni provenienti dal contesto culturale e religioso indiano in ordine a una comprensione e presentazione della fede cristiana che tenga conto di tale contesto e delle sue categorie culturali e spirituali. A questa presentazione che introduce al tema dell'inculturazione della fede cristiana in India – che è pure una tappa nel processo del dialogo – segue il saggio di Jacques Dupuis che esamina alcuni importanti tentativi teologici di elaborare una cristologia in contesto indiano, senza per altro omettere rilievi critici fondamentali rispetto ad alcuni di questi tentativi – quali quelli di Kampen e Pieris – in cui la volontà di inculturazione e dialogo arriva però a proporre comprensioni di Gesù Cristo riduttive rispetto alla comprensione della fede cristiana. L'analisi critica di questi percorsi teologici è tuttavia interessante perché mette in evidenza da un lato l'importanza di ela-

borare una teologia che sia contestualizzata sul piano culturale e sociale, affinché il messaggio cristiano sia comprensibile ed efficace; dall'altro lato resta urgente l'esigenza di non tradire la ricchezza del dato neotestamentario e della sua elaborazione dogmatica per evitare uno svuotamento della fede cristiana. Conclude il volume il saggio di Thomas Matus che presenta in modo suggestivo e spiritualmente impegnato possibili vie concrete attraverso cui sviluppare un dialogo spirituale e teologico che possa coinvolgere in modo efficace la vita dei credenti.

Il volume intende offrire un contributo non solo alla conoscenza della ricchezza che la tradizione religiosa hindū racchiude in sé – una ricchezza che implica anche una grande complessità da analizzare e conoscere per non cadere in semplificazioni – ma anche all'apertura di prospettive più ampie per il dialogo interreligioso in Europa, che non può rimanere limitato – come spesso avviene – ai rapporti tra l'islam e il cristianesimo.

Un'apertura più ampia non potrà che dare contributi positivi sia sul piano del metodo del dialogo, sia dell'arricchimento reciproco. Il dialogo con lo hinduismo infatti permette di aprire prospettive di confronto profondo su temi di carattere spirituale e teologico, che solo difficilmente si possono trattare oggi nell'ambito del dialogo islamo-cristiano, in cui prevalgono temi di natura etico-politica o etico-sociale, visto il maggiore interesse giuridico e socio-politico delle correnti maggioritarie dell'islam contemporaneo. Nel dialogo tra cristianesimo e hinduismo in qualche modo ci si misura invece con un'alterità più grande, che può tuttavia riservare la sorpresa di "incontri più ravvicinati" proprio nel campo della ricerca spirituale e della speculazione filosofica e teologica. Dalla fedeltà nel ricercare tali incontri non potrà che scaturire non solo una conoscenza più vera della religione con cui si dialoga, non solo la condivisione di valori comuni, ma – come dimostrano esempi eminenti di persone impegnate nel dialogo hindū-cristiano – anche una conoscenza più profonda e consapevolmente vissuta di aspetti importanti della propria tradizione religiosa, pur nella giusta e costante attenzione a evitare ogni tipo di sincretismo o riduzionismo.

Hinduismo: I. Fede e vissuto religioso nella tradizione hindū la tradizione hindū

Stefano Panno

1. Per una definizione di *hinduismo*

È noto che il termine "hinduismo" è un'invenzione degli europei con questa parola (derivata dall'antico lessico *hinda*, che significa "fiume" (in sanscrito: *maddhi* e, per estensione, "terra del fiume" e "lato [oppure della] terra del fiume", con allusione al fiume per antonomasia, che è l'Indo) essi vollero indicare la "religione degli hindū", come se si trattasse di una realtà unitaria. Quando al termine *hindū*, esso fu utilizzato, dopo la conquista dell'India da parte dei turchi di fede islamica (XII-XIII sec.), per indicare gli abitanti di quelle regioni e, in parte, ridotti, con una connotazione inequivocabilmente religiosa — quelli fra essi che non si convertirono alla religione islamica; similmente cominciò a chiamarsi *hindū*, a partire all'incirca dalla medesima epoca, la loro lingua. In realtà, di fronte alla grande varietà di culti e di fedi professate in India, sarebbe preferibile parlare di "religioni hindū" o anche di singole "tradizioni (o scuole) religiose" (*sampradāya*) incentrate capo a uno dei tanti maestri che rappresentano, sul suolo indiano, la realtà che si può più legittimamente confrontare con quella rappresentata dal nostro concetto di "religione".

Se questo è vero, come sembra indicare il consenso sempre più largo degli studiosi, con il termine "hinduismo", sempre che si voglia continuare a usarlo, non si può di conseguenza alludere se non a una sorta di sfondo comune, rappresentato non tanto da qualcosa di assimilabile a una "religione", quanto piuttosto da un'intera "cultura", da un modo di essere e di vivere, vale a dire di vestirsi, nutrirsi, amare, morire, e anche, naturalmente, di praticare il culto e di pregare: in una parola, da una serie di abitudini e pratiche quotidiane che si tramandano da millenni con scrupolosa fedeltà in seno a una società rispettosa della tradizione, caparbiamente fedele al proprio passato, una società, nella quale la distinzione fra "sacro" e "profano" sta cominciando a manifestarsi

l'ibridazione tra il messaggio cristiano e l'ibridazione culturale e sociale affinché il messaggio cristiano sia comprensibile ed efficace; dall'altro lato resta urgente l'esigenza di non trarre la ricchezza del dato neo-ortodossiano e della sua elaborazione dogmatica per evitare uno svuotamento della fidei constantia. Conclude il volume il saggio di Thomas Matus che presenta in modo suggestivo e spiritualmente impegnato possibili vie concrete attraverso cui sviluppare un dialogo spirituale e teologico che possa coinvolgere in modo efficace la vita dei credenti.

Il volume intende offrire un contributo non solo alla conoscenza della ricchezza che la tradizione religiosa hindù racchiude in sé – una ricchezza che implica anche una grande complessità da analizzare e conoscere per non cadere in semplificazioni – ma anche all'apertura di prospettive più ampie per il dialogo interreligioso in Europa, che non può rimanere limitato – come spesso avviene – ai rapporti tra l'islam e il cristianesimo.

Un'apertura più ampia non potrà che dare contributi positivi sia sul piano del metodo del dialogo, sia dell'arricchimento reciproco. Il dialogo con la hinduismo infatti permette di aprire prospettive di confronto profondo su temi di carattere spirituale e teologico, che solo difficilmente si possono trattare oggi nell'ambito del dialogo islamico-cristiano, in cui prevalgono temi di natura etno-politica o etico-sociale, visto il maggiore interesse giuridico e socio-politico delle correnti maggioritarie dell'islam contemporaneo. Nel dialogo tra cristianesimo e hinduismo in qualche modo ci si misura invece con un'alterità più grande, che può tuttavia riservare la sorpresa di "incontri più ravvicinati" proprio nel campo della ricerca spirituale e della speculazione filosofica e teologica. Dalle radici nel ricercare tali incontri non potrà che scaturire non solo una conoscenza più vera della religione con cui si dialoga, non solo la condivisione di valori comuni, ma – come dimostrano esempi emblematici di persone impegnate nel dialogo hindu-cristiano – anche una conoscenza più profonda e consapevolmente vissuta di aspetti importanti della propria tradizione religiosa, pur nella giusta e costante attenzione a evitare ogni tipo di sincretismo o riduzionismo.

Hinduismo: elementi fondamentali caratterizzanti la tradizione hindū

Stefano PIANO

1. Per una definizione di hinduismo

È noto che il termine “hinduismo” è un’invenzione degli europei; con questa parola (derivata dall’antico iranico *hindu*, che significa “fiume” [in sanscrito: *sindhu*] e, per estensione, “terra del fiume” e “[abitante della] terra del fiume”, con allusione al fiume per antonomasia, che è l’Indo) essi vollero indicare la “religione degli hindū”, come se si trattasse di una realtà unitaria. Quanto al termine hindū, esso fu utilizzato, dopo la conquista dell’India da parte dei turchi di fede islamica (XII-XIII sec.), per indicare gli abitanti di quelle regioni e, in particolare – con una connotazione inequivocabilmente religiosa – quelli fra essi che non si convertirono alla religione islamica; similmente cominciò a chiamarsi *hindī*, a partire all’incirca dalla medesima epoca, la loro lingua. In realtà, di fronte alla grande varietà di culti e di fedi professate in India, sarebbe preferibile parlare di “religioni hindū” o anche di singole “tradizioni (o scuole) religiose” (*sampradāya*) facenti capo a uno dei tanti maestri che rappresentano, sul suolo indiano, la realtà che si può più legittimamente confrontare con quella rappresentata dal nostro concetto di “religione”.

Se questo è vero, come sembra indicare il consenso sempre più largo degli studiosi, con il termine “hinduismo”, sempre che si voglia continuare a usarlo, non si può di conseguenza alludere se non a una sorta di sfondo comune, rappresentato non tanto da qualcosa di assimilabile a una “religione”, quanto piuttosto da un’intera “cultura”, da un modo di essere e di vivere, vale a dire di vestirsi, nutrirsi, amare, morire, e anche, naturalmente, di praticare il culto e di pregare; in una parola, da una serie di abitudini e pratiche quotidiane che si tramandano da millenni con scrupolosa tenacia in seno a una società rispettosa della tradizione, caparbiamente fedele al proprio passato: una società, nella quale la distinzione fra “sacro” e “profano” sta cominciando a manifestarsi

solo oggi, con l'avvento della modernità e in seguito a un rapido sviluppo tecnologico e industriale. In altre parole, si può usare il vocabolo *hinduismo* per indicare una sorta di ortoprassi, senza per questo trascurare, anche sul piano teoretico, alcuni principi di fondo largamente condivisi dalle religioni hindū.

È dunque proprio con l'attenzione rivolta a questo sfondo comune che si cercherà di delineare le caratteristiche fondamentali della religiosità e delle religioni hindū, o, se si vuole, della "tradizione culturale brahmanica", poiché proprio all'impegno millenario dei brahmani si deve attribuire quanto è stato elaborato ed è sopravvissuto fino a oggi di quella cultura. L'analisi verrà sviluppata con un taglio prevalentemente sincronico, limitando a pochi cenni i riferimenti all'aspetto diacronico del tema, in altre parole allo sviluppo storico delle maggiori "religioni hindū", che sono, con riferimento alla figura divina che vi assume le caratteristiche di Signore supremo (Īśvara) del mondo, le seguenti: la religione di Śiva (in sanscrito *śaiva-dharma* o *śaiva-mata* o *śaiva-sampradāya*), quella di Viṣṇu (*vaiṣṇava-dharma*, ecc.) e quella della Devī o Śakti, la Madre divina concepita come Potenza (*śākta-dharma*, ecc.). Alle religioni hindū appena elencate occorre poi aggiungere altre religioni che solo in una visione superficiale si possono considerare "minori", come quella che fa capo a Gaṇeśa (il "figlio" di Śiva con la testa di elefante), adorato come divinità suprema nei suoi otto aspetti (Aṣṭa-Vināyaka), per esempio, nella zona di Mumbāi; quella dell'altro figlio di Śiva, Skanda o Kārttikeya o Subrahmaṇya, assai viva specialmente nel Sud tamilico, dove ha assimilato il culto locale di Murukan e dove le tradizioni mitiche templari hanno fatto di Skanda stesso un figlio di Śiva e di Viṣṇu, o meglio, della forma femminile di Viṣṇu, Mohinī ("Colei che induce allo smarrimento"); quella infine di Sūrya, il Sole, che raggiunse il suo apice nel periodo medievale fra il secolo XI e il XIII ed è oggi praticamente scomparsa dal panorama religioso dell'India. Non è scomparso, al contrario, un culto sincretico, promosso da un gruppo di brahmani chiamati *smārta*, ovvero "legati alla *smṛti*" [memoria, tradizione] e nella cui formazione ebbero certamente un peso – a partire dal tardo periodo Gupta, V-VI secolo¹ – considerazioni di ordine politico²: questa ulteriore "religione", chia-

¹ Testimonianze sicure di questo culto non sarebbero databili prima del secolo XI; cfr. V. S. Pathak, *Smārta Religious Tradition (being a Study of the Epigraphic Data on the Smārta Religious Tradition of Northern India, c. 600 A. D. to c. 1200 A. D.)*, Kusumañjali Prakāśan, Meerut, 1987, pagg. 58 segg.

² Cfr. H. von Stietencron, *Hinduismo*, Morcelliana, Brescia, 2002, pagg. 69 seg.

mata anch'essa *smārta* (*smārta-dharma*), comporta l'adorazione di cinque figure divine (Viṣṇu, Śiva, Durgā, Sūrya e Gaṇeśa³), le cui immagini (*mūrti*) sono installate in altrettanti santuari collegati fra loro in un complesso sacro dalla pianta a quinconce⁴, di cui si trovano esempi, per esempio, in Orissa⁵.

2. Hinduismo e identità religiosa

La cultura religiosa brahmanica tende ad attribuire a se stessa una sorta di universalità di fatto, in quanto tutti coloro che in questo mondo vivono nel rispetto delle norme fondamentali del comportamento etico (innocenza, veracità, onestà, benevolenza, ecc.) non sarebbero altro che degli hindū “che non sanno di esserlo”. Tuttavia, chiunque abbia visitato l'India ben sa quanto sia difficile – in alcuni casi è ancor oggi severamente vietato – accedere ai luoghi di culto degli hindū; sembra infatti che il criterio più valido di discriminazione in base al quale si possa definire una persona hindū o non hindū sia proprio quello dell'accesso ai templi (o almeno alle loro aree più sacre). L'ipotesi di una “conversione” allo hinduismo non sembra neppure contemplata, come, del resto, e di fatto, non è contemplata – almeno secondo le più recenti direttive delle autorità indiane – la possibilità di una vera apostasia. Contro questo aspetto sociale dell'inclusivismo hindū sono state espresse forti critiche anche dall'interno della stessa società indiana, specialmente da parte di *śūdra* o, comunque, di persone appartenenti ai più bassi strati della gerarchia sociale hindū, che come tali sono abitualmente considerate, senza tener conto né del loro prestigio professionale né delle loro conquiste nel campo della cultura e della scienza. Per una serie complessa di motivi, derivanti soprattutto dall'esperienza familiare, tali persone non si sentono e non si considerano hindū e non mancano di dichiararlo apertamente, spesso con molta ricchezza di documentazione⁶. Dal punto di vista della cultura ufficiale, pertanto, non si è hindū se non si è nati in India e, in senso stretto, non si accede al *sanc-tum* dei templi se non si appartiene a una casta.

³ Gaṇeśa è talvolta sostituito da Brahmā, o, più spesso, da Skanda.

⁴ Il sacello centrale è di solito dedicato a Viṣṇu o Śiva.

⁵ Si pensi al tempio di Brahmeśvara, a Bhuvaneśvar.

⁶ Si veda, per esempio, K. Ilaiah, *Why I am not a hindu*, Samya, Kolkata, 1996.

3. La società hindū: le caste e gli stadi di vita

La cultura brahmanica nasce dall'incontro fra la civiltà autoctona (specialmente quella che diede vita, a partire dal VII millennio a. C. fino all'inizio del II millennio, alla grande civiltà pre-aria della valle dell'Indo) e quella delle popolazioni di razza bianca e di lingua indo-europea che, autodefinendosi *ārya*, cioè "nobili", penetrarono in successive ondate sul suolo indiano, a partire dalla seconda metà del II millennio a. C. Esse introdussero in India non soltanto una nuova lingua – quella che, nella sua forma colta fissata dal grammatico Pāṇini nel IV secolo a. C., prese il nome di sanscrito o "[lingua] elaborata" –, ma anche una nuova struttura sociale. Tale struttura è fondata sul principio di disegualianza e di gerarchia, tenendo conto sia della funzione svolta da ciascuna categoria sociale, sia della relativa purezza rituale. Il nucleo più antico di questa gerarchizzazione consiste nella suddivisione della società – sulla base della purezza rituale – in quattro categorie dette *varṇa* o "colori", in quanto ogni *varṇa* ha un suo colore simbolico:

- il bianco è il colore dei *brāhmaṇa* [brahmani o sacerdoti], cui compete lo studio, l'esegesi e l'insegnamento dei testi sacri, oltre all'esecuzione dei riti solenni;

- il rosso è il colore degli *kṣatriya* [principi e guerrieri], ai quali compete la difesa della società e il governo delle cose temporali;

- il giallo è il colore dei *vaiśya* [allevatori, agricoltori, artigiani e mercanti], che sono incaricati della produzione dei beni materiali;

- il nero, infine, è il colore degli *śūdra*, che hanno quindi un "colore" e sono, cioè, *savarṇa*, ma sono *an-ārya*, cioè non-nobili; il loro compito è di servire le tre "categorie" sociali superiori, quelle dei "nobili" (*ārya*); a causa della loro impurità, essi sono esclusi – come anche, e indistintamente, tutte le donne – dall'accesso diretto alla rivelazione contenuta nei testi sacri.

I primi tre *varṇa* rappresentano, naturalmente, l'élite della popolazione hindū (oggi pari al 5% circa della popolazione dell'India) e i loro membri appartengono, nel medesimo tempo, alle prime tre caste o *jāti* [la parola significa lett. "nascita" in senso molto pregnante⁷]; con questa parola si indicano gruppi umani ai quali si appartiene per nasci-

⁷ Nella percezione del popolo, la differenza fra una *jāti* e l'altra è una questione di *genus*: e come un animale non si accoppia con uno di altra specie, così l'uomo sposa una donna della sua stessa casta, sebbene sia tollerato, per la donna, un rango leggermente inferiore; per quanto riguarda, poi, gli *avarṇa* o senza-casta, nella percezione comune è quasi come se non appartenessero al genere umano.

ta e che, proprio per questo, hanno una forte connotazione occupazionale. I membri maschi delle prime tre *jāti* – suddivise al loro interno in molte *upajāti* o sottocaste in base alla specializzazione, alla provenienza, all'albero genealogico familiare – sono detti *dvija* o “rigenerati”, in quanto hanno ricevuto un'iniziazione (*dīkṣā*), che, con il passare del tempo, finì per essere riservata ai soli brahmani; gli *sūdra* invece, che costituiscono oggi circa il 57% della popolazione dell'India⁸, comprendono numerosissime *jāti* (se ne contano almeno 3000, con circa 25000 sottogruppi⁹), alle quali si appartiene soprattutto in base alla suddivisione del lavoro. Anche le *jāti* si collocano all'interno di una ben precisa gerarchia, determinata soprattutto dal rapporto che ciascuna di esse intrattiene con la casta dominante. La mobilità da una *jāti* all'altra è cosa ancor oggi molto rara per quanto riguarda singoli individui, mentre si può verificare che un intero gruppo si trasferisca, cambiando anche occupazione, e finisca per costituire una nuova *jāti*, spesso di rango più elevato.

In origine applicata a tutti gli *dvija*, ma in seguito riservata ai soli brahmani, è anche un'altra regola, che completa quella dei *varṇa* e che suddivide la vita in quattro *āśrama* o “stadi di vita”, che sono i seguenti:

- quello di “studente religioso” (*brahmacārīn*), che pratica la castità e apprende i testi sacri e i principi teoretici della dottrina brahmanica nella casa del maestro (*guru, ācārya*);
- quello di “capofamiglia” (*gr̥hastha*), che non solo garantisce la continuità del culto degli antenati generando un figlio maschio che si curerà anche delle sue stesse esequie, ma esegue ogni giorno le abluzioni (*snāna*)¹⁰ e celebra i riti prescritti;
- quello di “eremita silvestre” (*vānaprastha*), che si dedica alla meditazione, realizzando un primo passo verso il completo distacco dal mondo;
- infine, quello di “rinunciante”, cioè dell'asceta vagabondo e mendicante (*saṃnyāsīn, parivrājaka*), che abbandona completamente i suoi doveri sociali, ma anche i diritti e i benefici che ne derivano, vivendo in luoghi deserti e inospitali e nutrendosi solo di elemosine e di ciò che gli offre spontaneamente la natura: solo così egli potrà liberarsi da ogni legame, primo fra tutti quello che lo vincola all'esistenza in questo mondo (*saṃsāra*).

⁸ Il rimanente 38% circa comprende le diverse minoranze etniche e religiose, oltre ai senza-casta.

⁹ Cfr. H. von Stietencron, *Hinduismo* cit., pag. 90.

¹⁰ Per questo è anche detto *snātaka*.

Se è vero che gli ultimi due stadi sono oggi diventati rari¹¹, non è meno vero che la dimensione ascetica della vita nella totale rinuncia continua ad apparire come uno degli aspetti più appariscenti della realtà religiosa dell'India, dove accade ancora spesso (specialmente nei luoghi santi o in occasione delle feste religiose e dei grandi raduni di massa, chiamati *melā*), di incontrare queste austere figure dai lunghi capelli, vestite del loro saio color ocra: si calcola che oggi siano alcuni milioni, comunque non più dello 0,5% dell'intera popolazione. Molte sono le denominazioni e molti sono gli ordini ascetici, ma la gente li chiama genericamente *sādhu*, "buoni, santi", li ospita in svariate occasioni e li considera come morti, pensando che la loro partenza dal villaggio coincida con il loro rito funebre.

L'insieme delle norme che dettano il comportamento delle categorie sociali nei diversi stadi di vita, chiamato in sanscrito *varṇāśrama-dharma*, dopo essere stato per secoli il cardine della società hindū, garantendo ai suoi membri – con la sua capillare distribuzione dei compiti e con il suo complesso sistema di interrelazioni e di reciproci servizi – l'ordine e la pacifica convivenza, oggi, in una situazione di rapida secolarizzazione, ha perduto molto del suo potere vincolante; ma la struttura delle caste resiste tenacemente, non solo in quanto essa costituisce ancora per molti l'unica forma di previdenza sociale (la solidarietà è molto forte in seno alla casta), ma anche in quanto è in grado di svolgere un ruolo spesso determinante nella vita sociale e politica. Con le sue rigide gerarchie, che tengono anche conto del rapporto che ciascuna *jāti* intrattiene con la casta dominante a livello locale, il sistema delle caste tende a perpetuare una serie di tabù che riguardano soprattutto il contatto fisico, il matrimonio e la commensalità e presenta aspetti che appaiono oggi come gravi ingiustizie sociali, alle quali ci si attende che un paese moderno ponga rimedio. I governi dell'India indipendente, dal 1947 a oggi, facendo anche ricorso a discusse leggi di "discriminazione protettiva", hanno tentato di sollevare le condizioni miserande dei cosiddetti *backward*, cioè degli emarginati e dei reietti: quelli che non hanno una casta e, in particolare, le popolazioni tribali (le *scheduled tribes* degli inglesi) e i cosiddetti "intoccabili", o *paria* (le *scheduled castes* degli inglesi, che Gandhi amò chiamare *harijan*, cioè "gente di Dio"). I risultati non sono molto incoraggianti e la situazione induce spesso i più poveri a una vera e propria "fuga" dal sistema hindū, realizzata talvolta tramite l'adesione a una fede "esterna", come quella cristiana: un atto che, oggi, è fortemente osteggiato dalle direttive governative.

¹¹ Cfr. H. von Stietencron, *Hinduismo* cit., pag. 91.

4. Saṃsāra, karman e dharma

La funzionalità e la stabilità del sistema sociale che è stato brevemente delineato trovarono un supporto forse anche in una particolare concezione della vita dell'uomo nel mondo. Si affermò infatti nella cultura brahmanica, specialmente a partire dalla metà circa del I millennio a. C., l'idea – presente forse in nuce fin dalle origini indo-arie – di un'esistenza ciclica, caratterizzata dal perenne ripetersi dell'esperienza del nascere e del morire. A questo continuo ripetersi del fluire della vita – che risponde anche a una concezione particolare del tempo – si diede il nome di *samsāra*, una parola che significa “scorrere insieme”; e la ricerca mirante a giustificare il bene e il male che – apparentemente senza un motivo – toccano a ciascuno quaggiù, non considerandosi accettabile il fatto di attribuirne la responsabilità a un'entità divina che trascenda il mondo, né a una cieca fatalità, giunse alla conclusione che soltanto l'uomo può essere considerato l'artefice responsabile del proprio destino e che, pertanto, tutto quello che gli accade non è che “retribuzione” del male e del bene precedentemente compiuti¹². L'uomo, infatti, spinto dal desiderio, agisce, e ogni sua azione (*karman*) – inclusa quell'azione per eccellenza (*karman*) che è il rito sacrificale vedico (chiamato *yajña*, *medha*, *kratu*, *yāga*, *homa*) e che l'uomo compie mosso dal desiderio di garantirsi il cielo – produce un frutto in termini di merito o di demerito, costruendo, per così dire, un bagaglio (chiamato anch'esso *karman*) che, alla fine di ogni esistenza, determina – dopo un periodo di premio o di castigo in un mondo celeste o infernale – una nuova nascita, caratterizzata da una condizione che sarà migliore o peggiore della precedente a seconda del prevalere delle forze positive o negative del *karman* stesso.

Nulla, infatti, nell'universo accade per caso: tutto è, al contrario, governato da una Norma alla quale i brahmani diedero il nome di *dharma*, considerandola eterna (*sanātana*). *Dharma* è il nome che gli hindū danno alla religione, ma comprende una gamma di significati che vanno ben oltre il nostro concetto di religione. La parola *dharma* è connessa al latino *firmus*, e indica pertanto un principio fisso, stabile, saldo, che non muta né vien meno; essa veicola l'idea di un “ordine” universale di tutte le cose e, al tempo stesso, di legge che governa la vita individuale e sociale degli esseri umani. Ancora, *dharma* è il modo di essere dei fenomeni e di ogni realtà, quell'essenza sottile che fa essere ogni co-

¹² Cfr. S. Piano, «Il senso del dolore nella tradizione indù», in AA.VV., *Dolore-Malattia-Salvezza (Ebraismo-cristianesimo-induismo-buddhismo)*, “Quaderni del Centro Interreligioso Henri Le Saux”, n. 6, Milano, 1988, pag. 58.

sa così com'è e non altrimenti: come il potere di bruciare è il *dharma* del fuoco, così l'essenza dell'uomo, il suo *dharma*, è la sua fede¹³.

C'è un aspetto di questa norma eterna che è "comune" (*sādhāraṇa*, *sāmānya*) a tutte le creature e, quindi, a tutti gli uomini che vivono sulla terra: esso consiste nella pratica di principi etici universali, che i testi "antichi" (*Purāṇa*) della tradizione brahmanica amano anche chiamare "luoghi santi dello spirito" (*mānasa-tīrtha*) o "virtù spirituali" (*ātma-guṇa*): la veracità (*satya*), l'innocenza (*ahimsā*), il perdono e l'indulgenza (*kṣamā*), il controllo dei sensi (*indriya-nigraha*), la compassione verso tutte le creature (*sarva-bhūta-dayā*) e molte altre, fino alla più alta, che è la purezza del cuore (*mano-viśuddhi*). È rimanendo fedeli a queste virtù che anche dei barbari (*mleccha*), quali noi siamo, possono sperare di rinascere un giorno in una famiglia hindū per poter così cominciare a recitare, lungo un itinerario di perfezionamento e di purificazione, l'ultimo atto della vicenda della propria personale salvezza.

Per gli hindū, infatti, è prevista anche una lunga e dettagliata lista di norme "peculiari di ciascuno" (*viśeṣa-dharma* o *sva-dharma*), determinate sulla base della funzione che ciascuno svolge in seno alla società; quindi, in base alla casta, ma anche in base alle diverse "competenze" (*adhyākāra*). Si assiste a una sorta di frammentazione del *dharma* e si può ipotizzare, come limite estremo, che esista un *dharma* per ciascun individuo, una via propria a ogni uomo per conseguire l'armonia con la natura e con la globalità della comunità umana: in questa armonia, che comporta anche la consapevolezza della propria realtà spirituale, l'uomo conquista il suo vero appagamento e una perfetta, indefettibile quiete (*sānti*), nella quale riposa, libero da qualsiasi legame.

Rispettare scrupolosamente il proprio *dharma* e vivere in armonia con il *dharma* di tutte le cose è per un devoto hindū l'essenza della religione.

5. I testi sacri: l'audizione e la memoria

Gli hindū credono che le fonti del *dharma* siano anzitutto costituite dai testi sacri, sia quelli della rivelazione, sia quelli della tradizione; la sezione "rivelata" di tali testi si sarebbe prodotta "senza intervento umano" (*apauruṣeya*), mediante una sorta di autorivelazione della

¹³ Cfr. *Bhagavad-gītā* 17, 3cd: *śraddhāmāyo 'yam puruṣo yo yac chraddhaḥ sa eva saḥ* [Fatto di fede è l'uomo: quale è la sua fede, tale egli è]; traduzione dello scrivente in S. Piano (a cura di), *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994, pag. 256.

Realtà; la parola sacra (*vāc*, *mantra*, *Brahman*), misteriosamente “udita” da una serie di antichissimi vati (*ṛṣi*) assorti in profonda meditazione e passata poi da bocca a orecchio per molti secoli, è per questo denominata nel suo complesso *śruti*, che significa “quel che è udito”. Il vasto *corpus* di letteratura religiosa che conserva queste antiche “audizioni” e che si è formato lungo un arco cronologico di circa un millennio, a partire dal 1500 circa a. C., è il *Veda* [Il sapere], che comprende quattro “raccolte”, nelle quali è distribuita quell’antica “sapienza”, espressa di volta in volta attraverso inni (*Rgveda-saṃhitā*), canti liturgici (*Sāmaveda-saṃhitā*), formule rituali e di preghiera (*Yajurveda-saṃhitā*) e testi celebrativi o magici (*Atharvaveda-saṃhitā*) e poi analizzata e ulteriormente illustrata in una serie di opere di carattere esegetico e liturgico (i *Brāhmaṇa*), in libri di meditazione (gli *Āraṇyaka*) e infine in testi di carattere più spiccatamente spirituale e speculativo (le *Upaniṣad*).

Alla rivelazione si affianca una serie di testi che si propongono come “memoria” (*smṛti*) della verità; essa comprende, oltre ad alcuni trattati ausiliari di fonetica, prosodia, grammatica, etimologia, astronomia e rituale, anche una serie di opere dottrinali specialmente dedicate al *dharma* (i *Dharmasūtra* e i *Dharmaśāstra*), le due grandi “storie” epiche (*itihāsa*): *Mahābhārata* [Il grande poema del popolo indiano] e *Rāmāyaṇa* [Il viaggio di Rāma] e i *Purāṇa* [Antichità], di cui esiste un “canone” classico che comprende diciotto opere maggiori, ma che ci sono pervenuti a centinaia.

Sebbene la religiosità che s’ispira alla *śruti* e quella delineata nella *smṛti* abbiano una diversa origine nel tempo, giacché la prima affonda le sue radici nel II millennio a. C., mentre la seconda si afferma nei primi secoli dell’era cristiana, i due orientamenti religiosi coesistono in seno al cosiddetto “hinduismo”, né il più recente deve essere considerato come un superamento del più antico. È vero che oggi i sacrifici vedici solenni non si celebrano più, ma il *Veda* continua, tuttavia, a costituire il fondamento della spiritualità hindū e alcuni riti “vedici” più o meno complessi, come le oblazioni nel fuoco, le cerimonie nuziali e i riti funebri, caratterizzano ancor oggi la religiosità vissuta della gente; e la fede nel *Veda* come parola divina di verità è considerata ancora una delle discriminanti che consentono di definire una persona come hindū.

6. L'istanza spirituale, l'uomo, la natura

Con pochissime eccezioni, gli hindū – almeno a partire dall’epoca delle *Upaniṣad* – credono che esista un fondamento permanente della persona, individuabile in una realtà spirituale eterna e imperitura (*ātman*, *puruṣa*).

Attorno alla metà del I millennio a.C. accadde qualcosa di nuovo nel panorama spirituale dell'India; per un complesso di ragioni storiche, sociali e religiose, l'uomo cominciò a interrogarsi su quello che si potrebbe chiamare il disagio (*duḥkha*) della propria finitezza, che è la principale fonte della sofferenza. Consapevole che non c'è felicità se non nell'infinito¹⁴, fu indotto a dedicarsi totalmente alla ricerca interiore della verità. È un periodo ricco di nuove esperienze, come dimostrano anche i movimenti religiosi fondati da Siddhārtha Gautama, poi chiamato Buddha [Risvegliato] e da Vardhamāna Mahāvīra, poi chiamato Jina [Vittorioso]. L'indagine di questi asceti, tesi verso la ricerca di una forma di sacrificio interiore, prese le mosse da una serie di equivalenze fra le forze psico-fisiche e le forze cosmiche (per esempio, fra il respiro e il vento, la parola e il fuoco, la vista e il sole, l'udito e le direzioni dello spazio, la mente e la luna). Partendo dallo studio e dal controllo del respiro, chiamato anche "energia vitale" (*prāṇa*), si giunse all'idea del Sé come essenza spirituale dell'uomo e lo si chiamò appunto *ātman* (Sé). Nelle *Upaṇiṣad*, che contengono il nucleo di queste riflessioni, l'*ātman* è il solo "soggetto di conoscenza" e, in quanto tale, è esso stesso inconoscibile; esso è l'unica Realtà, esso è il *Brahman*, cioè tutta la Realtà. È quanto affermano i "grandi enunciati" (*mahāvākya*), come il celebre *tat tvam asi* ("Quello tu sei"), con il quale si concludono gli insegnamenti miranti a comunicare – attraverso immagini spesso poetiche – la consapevolezza della propria identità spirituale. Del tutto peculiare è questa "conoscenza dell'inconoscibile", nella quale il conoscitore, il conoscere e il conosciuto sono la stessa cosa (si pensi al *mahāvākya*, che suona: *prajñānam brāhma*, "il *Brahman* [è] conoscenza"): essa consiste in un atto di consapevolezza interiore ed è rimasta da allora uno dei tratti caratterizzanti della spiritualità hindū. Il suo contrario è l'ignoranza; e l'ignoranza, da intendersi come "assenza di consapevolezza", come "autoprivazione dell'esperienza del Vero", o ancora, in termini forse più comprensibili per un europeo, come "incapacità di accogliere il mistero", è pertanto, da un punto di vista hindū, il male radicale. Non si è molto lontani dalla ben nota espressione giovannea: «La luce risplendette sul mondo e amaron gli uomini piuttosto le tenebre che la luce» (Gv. 3, 19).

L'uomo aspira all'infinito e l'infinito non è altro che l'*ātman*; l'*ātman* è la sola Realtà e dall'*ātman* tutto quanto deriva; questa Realtà indicibile, che risiede nella "grotta segreta del cuore", permea tutto l'universo e quindi *ātman* non è che un altro nome della totalità dell'essere.

¹⁴ Cfr. *Chāndogya-upaṇiṣad* VII, 23 seg.

A questa realtà suprema e inalterabile concepita come “pura trascendenza silenziosa”, che è misteriosamente racchiusa in ogni enunciato del *Veda* e che costituisce l'essenza della preghiera, gli antichi vati diedero anche il nome di *Brahman*; ma *Brahman* e *ātman* non sono che una sola e unica Realtà (si pensi al *mahāvākya*: *āyam ātmā brāhma*, “Questo *ātman* è il *Brahman*”) e questa consapevolezza è la vera “conoscenza” (si pensi al *mahāvākya*: *aham brahmāsmi* “io sono il *Brahman*”).

Ma l'uomo è fatto anche di un corpo, anzi, di più corpi, che vanno dal più grossolano e materiale (il corpo fisico) fino a quel corpo estremamente “sottile”, che è l'insieme delle sue facoltà psichiche; da questo punto di vista l'uomo appartiene alla natura e non occupa una posizione di preminenza nei confronti di tutte le altre creature e forme di vita, se non in quanto è “capace di liberazione”.

7. *Samsāra, dharma e mokṣa*

L'uomo vive nel *samsāra* per un numero indefinito, ma comunque altissimo di esistenze, finché non sia completamente esaurita la forza vincolante dei meriti e demeriti accumulati col suo agire (*karman*); nelle rarissime occasioni in cui questo accada, l'uomo consegue il fine ultimo della sua vita: lo si chiama *mokṣa* o *mukti*, parole che indicano la liberazione definitiva dal divenire e la garanzia che non vi sarà più ritorno, descritta anche da espressioni che alludono a uno stato indicibile, o di suprema pace (*śānti*) o ancora di assenza totale di respiro e di vita (*nirvāṇa*). Lo strumento per raggiungere questa meta non è tanto il *corretto agire* conforme al *dharma* (*pravṛtti*), il cui frutto sarebbe comunque il ritorno in questa vita grazie ai meriti acquisiti, quanto piuttosto il *non agire* (*nivṛtti*), oppure – secondo l'insegnamento della *Bhagavad-gītā* – l'agire come se non si agisse, con serenità e distacco, con quella eccezionale equanimità che consente di non vedere differenza fra male e bene, dolore e piacere, sopprimendo il desiderio, cioè abbandonando il frutto di ogni azione per farne un'offerta sacrificale al supremo Signore.

8. *La via dell'amore*

L'esperienza del *mokṣa* è al di là di ogni “norma” capace di garantire una vita ordinata nel mondo; essa si colloca piuttosto nella dimensione del *Brahman*, e, nelle grandi religioni monoteistiche hindū, si realizza grazie all'amore devoto e alla partecipazione (*bhakti*) alla misteriosa

incomprensibile logica del “gioco” (*līlā*) di Dio. La *bhakti* non è solo il frutto di una sorta di sublimazione delle pulsioni emotive e di trasformazione del desiderio (*kāma*) – che è la vera radice delle rinascite – in un sentimento intenso di amore devoto (*preman*), ma comporta una particolare concezione del divino; essa si realizza, infatti, in un rapporto esclusivo di amore e di partecipazione alla natura stessa della divinità d’elezione (*iṣṭadevatā*) concepita come un Dio personale, Signore supremo dell’universo.

La fonte principale di questo particolare atteggiamento religioso è senza dubbio la *Bhagavad-gītā* o “Canto del glorioso Signore”. Composta probabilmente attorno al II sec. a.C., quest’opera straordinaria di letteratura religiosa, considerata come un “vangelo” da ogni hindū, indipendentemente dalla via religiosa che ciascuno segue e pratica, presenta l’insegnamento “segreto” che l’uomo-Dio Kṛṣṇa – discesa terrena (*avatāra*) di Viṣṇu e supremo Signore egli stesso – espone all’eroe Arjuna, nell’imminenza della battaglia che segna la fine della precedente era cosmica e l’inizio di quella attuale. Presentato come “conoscenza della Realtà ultima” e come “dottrina dello yoga”, l’insegnamento prende le mosse dalla teoria dell’*ātman* eterno e imperituro e dalla netta separazione fra le due sfere dell’essere e del non-essere e, dopo aver illustrato le tre vie che conducono alla salvezza – mediante le opere (*karma-yoga*), mediante la consapevolezza interiore e la “conoscenza” dell’amato divino (*jñāna-yoga*) e mediante l’amore devoto (*bhakti-yoga*) – afferma che esiste la possibilità di agire nel rispetto del proprio dovere specifico (*svadharma*) senza che l’azione vincoli alla rinascita, purché si agisca con equanimità, “senza desiderio” dei frutti del proprio agire (*niṣkāma-karman*), col solo intento di compiere il “proprio dovere”, per il bene di tutte le creature e nella consapevolezza che ogni azione non è che un rito sacrificale offerto al Signore. È l’amato divino, infatti, che si rende garante della salvezza del suo devoto, colmandolo della sua grazia, purché questi a Lui si abbandoni con fede. La tensione emotiva di cui tutta l’opera è pervasa trova il suo momento più alto nell’undicesima lettura, quando Kṛṣṇa manifesta ad Arjuna la sua forma cosmica in una teofania a un tempo grandiosa, esaltante e terribile, alla fine della quale lo smarrimento dell’eroe trova espressione in un canto di lode per il Signore.

9. Concezioni del divino

La consapevolezza che Dio è uno (*ekam eva advitīyam*) sta al centro della speculazione brahmanica fin dalle sue origini vediche e, come s’è

accennato, ha condotto, da un lato, alla formulazione dell'idea di *Brahman*, e, dall'altro, alle grandi figure divine delle religioni monoteistiche hindū. Tuttavia non solo i testi sacri a partire dal *Veda*, ma anche le ricchissime iconografie che affollano i templi hindū, hanno contribuito a suscitare l'impressione ingannevole che gli hindū siano politeisti, mentre il ricorso alle immagini nella prassi religiosa li ha fatti credere idolatri. In realtà, nessuna delle due opinioni corrisponde a verità, poiché l'idea dell'immensità del divino e, contemporaneamente, quella dell'onnipresenza del sacro conducono alla ferma fede in un Dio unico, il quale tuttavia si manifesta in infinite forme proprio perché, nella sua essenza, non ha forma, e viene invocato con infiniti nomi proprio perché, nella sua essenza, non ha nome. Ne fanno fede le interminabili litanie dei "mille nomi" (*sahasra-nāma-stotra*) dedicate a svariate figure divine, che ogni devoto recita nella consapevolezza che il solo Dio abbraccia la totalità del Reale. Ne fa parimenti fede, su un altro piano, la figura del maestro (*guru, ācārya*), nel quale in sommo grado si manifesta la sua misteriosa presenza, e che – di conseguenza – è venerato spesso come Dio in terra. Si può dire che non c'è hindū praticante che non abbia un suo *guru*, al quale fa sistematicamente riferimento nelle più svariate vicende della sua vita terrena, e non solo spirituale.

Gli esseri luminosi, "celesti" (*deva*) e gli esseri "spirituali" (*asura*) del *Veda* – questi ultimi in seguito trasformati in avversari dei *deva* e denominati anche *daitya*, eterni nemici dei loro fratellastri, gli *āditya*, divinità "solari" per eccellenza – non solo rappresentano il sole, il fuoco, il fulmine, il vento, la pioggia, il firmamento e altri aspetti ancora del mondo della natura, suddivisi nel triplice mondo (*tri-loka*) costituito dalla terra, dallo spazio intermedio e dal cielo, ma simboleggiano nel medesimo tempo le forze del bene, l'essere (*sat*), contrapposte a quelle del male, del non essere (*asat*), la luce e le tenebre, il progresso e il regresso, in una visione che si traduce in seguito nell'opposizione fra permanente e transeunte, fra infinito e finito, fra realtà e apparenza, fra conoscenza e ignoranza, fra pace e paura. E non deve stupire, per fare un esempio fra tanti, che fosse considerato un Dio il fuoco, il quale non solo porta le libagioni e le offerte al cielo, ma è presente in ogni atto rituale "vedico" e, quando il corpo del defunto è arso sulla pira funebre, ne conduce l'anima nell'aldilà.

Sviluppi successivi descrivono il supremo Signore dell'universo come una triade funzionale comprendente *Brahmā* (l'ordinatore cosmico, che presiede alla manifestazione), *Viṣṇu* (il garante del *dharma*, che mantiene in esistenza l'universo) e *Śiva* (il Dio dello yoga, che governa la dissoluzione del mondo e il suo riassorbimento nell'Uno indifferen-

ziato), che trova espressione unitaria nell'iconografia di Dattātreyā. Si conoscono molte altre iconografie "triplici" (*tri-mūrti*), a cominciare da quella celeberrima di Elephanta, che raffigura Śiva Mahādeva con tre volti (quello frontale di Tatpuruṣa e quelli laterali di profilo, che rappresentano Aghora-Bhairava e Vāmadeva-Umā), per giungere fino a quella vaiṣṇava di Puruṣottama o Jagannātha, adorata a Purī (Kṛṣṇa, Balarāma e Subhadṛā) e a quella, ancora più interessante, di Śaṅkarankoil (Tamiḷ Nāḍu), ove, nel grande tempio, trovano posto in tre santuari affiancati, Viṣṇu-e-Śiva, – qui chiamati Śaṅkaralīngasvāmin e Śaṅkaranārāyaṇasvāmin – affiancati dalla forma femminile di Gomatī-Ambā). Quanto alla Realtà assoluta, se ne sono elaborate anche formulazioni trinitarie, la più nota delle quali è *sac-cid-ānanda* (essere-coscienza-beatitudine): con tale Realtà, concepita come *nirguṇa*, cioè "priva di attribuzioni", finisce per identificarsi ciascuna delle figure divine elette dai devoti al rango di supremo Signore (Īśvara) e concepite come divinità personali, dotate, quindi, di attribuzioni (*saguṇa*). Oltre che a Viṣṇu (con i suoi *avatāra* di Kṛṣṇa e Rāma) e a Śiva, è soprattutto alla Dea, concepita come madre divina e come "potenza" creatrice (Śakti), che si rivolge l'amore devoto dei fedeli.

10. La visione dei Tantra

Ma Dio non è solo maschio, o femmina: Egli è anche una coppia. È questa, almeno, la concezione propria del cosiddetto tantrismo, che rappresenta la fase più recente e matura dell'evoluzione delle teologie hindū e che trae il nome dalle sue fonti principali, denominate appunto *Tantra*. Questi testi, ancora in gran parte inesplorati, costituiscono – come dice il loro nome, che allude alla tessitura – la trama e l'ordito dottrinale e pratico delle religioni hindū, quali esse appaiono nella realtà attuale. Sono caratteristiche importanti della visione tantrica non solo l'idea del divino come coppia o intima unione delle due polarità, ma anche la tendenza a istituire parallelismi fra il microcosmo e il macrocosmo, il ricorso sistematico alle forme più avanzate delle discipline e delle dottrine che fanno capo allo yoga, la concezione "fonematica" della Realtà, ovvero del divino come "parola" (*vāc*), evocabile attraverso espressioni monosillabiche considerate come "formule di preghiera seminali" (*bīja-mantra*), l'uso frequentissimo di simboli, specialmente di diagrammi e cerchi magici rappresentanti la realtà fisica e psichica, oltre che divina, il rapporto con la figura indispensabile del *guru*, il rito di iniziazione (*dīkṣā*), che inserisce l'adepto in un ben preciso "percor-

so religioso” (*sādhana*) di autorealizzazione, e il rito di adorazione (*pūjā*) praticato mediante immagini sacre.

Specialmente degna di essere sottolineata è l'idea che l'uomo sia collocato in una totalità cosmica, nel cui contesto deve adempiere un compito. Il simbolo gli viene in soccorso per la corretta lettura di una concezione “olistica” della realtà, tendente a rappresentarne i diversi aspetti con la costruzione di una serie impressionante di analogie fra i tre livelli della realtà stessa: quello antropologico, quello cosmico e quello metafisico; proprio questa visione, che Raimundo Panikkar ha chiamato cosmoteandrica (o anche teantropocosmica), costituisce una costante nell'universo religioso brahmanico.

Nel mondo religioso hindū, l'assenza dell'idea che esista un principio assoluto del male può avere ulteriormente favorito la concezione del mondo come “corpo di Dio” e, di conseguenza, dell'uomo come “microcosmo”. Un'idea, quest'ultima, non estranea alla tradizione cristiana: si pensi, per fare un esempio, a San Bonaventura, che considerò il mondo come “*umbra, via, vestigium*” della divinità¹⁵ e affermò che «contemplando la natura... l'uomo riscopre la sua vocazione originaria di essere con-partecipe dello stesso mistero della vita»¹⁶.

In armonia con la concezione del tempo propria della cultura brahmanica anche la vita dell'universo, non diversamente dalla vita umana, è ciclica, e il mondo è quindi soggetto a periodici “sprigionamenti” (*śṛṣṭi, sarga*) e “dissolvimenti” nell'Uno indifferenziato. L'universo si manifesta con l'intervento dell'energia creatrice di Dio (*Śakti, Vāc, Prakṛti*), che è nel medesimo tempo quella forza misteriosa, grazie alla quale la Realtà ultima, Dio, si manifesta nelle cose, rimanendo tuttavia celato nella sua vera natura. A questo potere di manifestazione e auto-nascondimento si dà il nome di *māyā*; è un potere che fa sì che la realtà osservabile sia paragonata a un sogno, o a un miraggio, o a un sipario: giacché è solo squarciando questo “velo” con un atto di consapevolezza che si può accedere alla Realtà nella sua essenza. Il mondo è anch'esso triplice e ha la forma di un uovo (*brahmāṇḍa*); secondo le cosmografie puraniche questo uovo è la parte più densa dell'universo; esso è immerso nelle acque, che sono poi circondate successivamente da sfere di fuoco, di vento e infine di spazio, oltre il quale si colloca la Realtà spirituale che tutto avvolge e tutto in sé comprende.

¹⁵ Cfr. A. Nguyen Van Si, «La natura come linguaggio in San Bonaventura», in *Religioni e ambiente*, (Atti del Convegno internazionale interreligioso, Arezzo-La Verna-Camaldoli, 4-6 maggio 1995), Edizioni Camaldoli, Camaldoli, 1996, pag. 87.

¹⁶ *Ibidem*, pag. 84.

11. La prassi religiosa

Se è vero che la cultura religiosa tradizionale dell'India sembra aver privilegiato l'ideale della rinuncia come strumento per conseguire la liberazione, non è men vero che l'uomo è per lo più chiamato, tuttavia, a vivere la sua vita, o meglio, le sue vite terrene, immergendosi nell'irrealtà di ciò che passa, per poter conseguire un fine che trascende il divenire. Ancora oggi, come si è visto, alcune persone preferiscono saltare d'un balzo il piano del *dharmā* e abbracciare la rinuncia, diventando dei *sādhu*. Ma chi non compie questa scelta rimane legato ai molteplici doveri che il suo stato comporta. Infatti, non diversamente dall'esperienza dell'assoluto, anche la prassi religiosa – che costituisce, pur con le sue possibili varianti, a volte anche significative, uno degli aspetti più appariscenti di convergenza delle religioni hindū – è per i fedeli un fatto individuale: ciascuno, per esempio, può celebrare in solitario raccoglimento il proprio rito di adorazione (*pūjā*) in presenza dell'idolo della divinità prescelta (*iṣṭa-devatā*), insensibile a ciò che accade attorno a lui e nella totale indifferenza di chi gli passa accanto. Egli può anche celebrarlo nell'intimità della propria casa: il rito hindū è, infatti, un atto religioso preminentemente domestico e in ogni casa tradizionale si trova, se non una stanza – che pochi possono permettersi – almeno un angolo riservato al culto, dove, su una piccola mensola, trovano posto non solo la divinità familiare (*kula-devatā*), ma anche quella che ciascuno sceglie per destinarle l'oblazione (*iṣṭa-devatā*). Il numero delle divinità può quindi aumentare con il passare delle generazioni e fra esse possono anche trovare posto ritratti o fotografie di antenati o dei genitori, di benefattori e amici, non senza riservare uno spazio, talvolta, a icone di altre religioni, come il Sacro Cuore di Gesù. Nei templi, ove le immagini delle divinità principali sono installate permanentemente e sono perciò dette immobili (*acala-mūrti*), esistono parimenti immagini "mobili" (*cala-mūrti*), che possono essere spostate dalla loro sede per vari scopi rituali (processioni, abluzioni, ecc.). Il sacerdote addetto al culto (*pūjārī*) celebra quotidianamente una serie di riti che scandiscono i diversi momenti della giornata. Nel rito di adorazione (*pūjā*), che ha sostituito il sacrificio vedico, l'immagine della divinità, nella quale s'invoca la presenza divina, è trattata come una persona e, più precisamente, come un ospite: dopo l'"invito" (*āvāhana*), le si fa il bagno, la si profuma, la si veste e nutre con un pasto sacrificale, si eseguono in suo onore prostrazioni e circumambulazioni dando la destra e, infine, la si congeda (*visarjana*); alla sera, la si accompagna nel luogo del riposo, per tornare a svegliarla con suoni e canti il mattino successivo. Talvolta le immagini pos-

sono essere sostituite da oggetti simbolici, come accade, per esempio, nella pratica del culto domestico di tipo *smārta*, nel quale le cinque figure divine sono di solito rappresentate da simboli di pietra o di metallo.

Pur rispettando i suoi doveri rituali domestici, il pio hindū cerca di compiere almeno una volta al giorno una visita al tempio più vicino, dove riceve una piccola parte degli “avanzi” dei pasti divini, o, comunque, delle offerte di vario tipo presentate alla divinità nella cerimonia di adorazione, come segno della “grazia” (*prasāda*) di Dio.

12. Luoghi santi e feste religiose

Assai diffusa è la pratica del pellegrinaggio ai numerosissimi luoghi santi e, in particolare, ai guadi sacri (*tīrtha*) dei grandi fiumi come il Gange, dove si ritiene che un’abluzione correttamente compiuta liberi da tutti i peccati. La presenza del sacro è anche sottolineata, nello scorrere del tempo, dalle numerose feste religiose, la maggior parte delle quali seguono un calendario lunare. Molto comune è in tali occasioni la pratica del digiuno, che è d’obbligo, per esempio, l’undicesimo giorno (*ekādaśī*) di ogni quindicina lunare, giacché la tradizione vuole che in tale giorno cominci e finisca il sonno di Viṣṇu, che dura per quattro mesi, nella stagione delle piogge. Le feste più importanti sono il quattordicesimo giorno di luna calante del mese di febbraio-marzo, che precede la notte di festa in onore di Śiva (*Śivarātri*); i nove giorni della fine del monsone, nel mese di settembre-ottobre, nei quali si celebra la grande “novena” chiamata *Navarātri* o *Durgā-pūjā*, o ancora *Daśaharā*; ma le feste più popolari sono senz’altro quella di *Divālī* o *Dīpāvalī*, che dura alcuni giorni fra la fine del mese di ottobre e l’inizio di novembre ed è dedicata a Lakṣmī – in onore della quale si accendono migliaia di lucerne – e quella di *Holi*, che cade nel giorno di luna piena del mese di Phālguna (febbraio-marzo) e consiste in una sorta di carnevale caratterizzato dal superamento delle barriere religiose e castali e dall’usanza di spruzzarsi scherzosamente addosso acqua colorata.

Molto frequentate dai pellegrini sono le feste dei grandi santuari, durante le quali si svolgono solenni processioni del carro che raffigura il tempio, come la *ratha-yātrā* di Purī (Orissa), celebrata all’arrivo del monsone estivo in onore di Viṣṇu-Jagannātha, o abluzioni di massa, come accade in occasione del *pūrṇa-kumbha-melā* di Prayāga (Allahabad), che si celebra ogni dodici anni, con la partecipazione di decine di milioni di pellegrini che desiderano bagnarsi nella sacra confluenza fra il Gange e la Yamunā.

Durante le feste religiose e nei luoghi santi acquistano particolare valore tutte le pratiche di pietà, soprattutto quella dell'elemosina (*dāna*), esaltata dalla letteratura puranica come l'atto più meritorio nella presente e corrotta età del mondo (Kali-yuga).

13. I riti di passaggio

Ridotti oggi a poche cerimonie che gravitano attorno ai momenti cruciali dell'esistenza terrena (nascita, iniziazione, matrimonio, morte), questi riti di passaggio, detti *samskāra*, furono un tempo assai più numerosi; l'India classica ne elaborò una lista di sedici, cominciando dal rito del concepimento (a partire dal quale si calcolerà l'età del nascituro) per giungere fino a quello funebre, che consiste nell'incenerimento del corpo del defunto e nella raccolta dei suoi resti, che, di solito, sono dispersi nella corrente di un fiume. Diversi fra loro per caratteristiche e complessità, i *samskāra* hanno in comune oblazioni nel fuoco sacro, circumambulazioni, preghiere, purificazioni e bagni rituali, l'orientamento verso precise direzioni, precauzioni varie, divinazione e un marcato simbolismo.

14. Il nazionalismo hindū contemporaneo

Nel corso del XX secolo cominciò ad affermarsi, nella società hindū, una tendenza favorevole alla creazione di uno stato hindū, rispondente all'ideale di un solo popolo con una sola lingua e una sola religione. Costituiscono in sintesi le tappe di questa nuova tendenza, la fondazione, nel 1907, della Hindū Mahāsabha [Grande unione di tutti gli hindū], che auspicava la creazione di uno stato (la grande India indivisa) caratterizzato dallo *hindutva* (un termine indiano in qualche modo sostitutivo di "hinduismo"), cioè destinato agli hindū in modo esclusivo. Su questa base i censimenti finirono per considerare hindū tutti coloro che non si dichiarassero apertamente musulmani, cristiani, buddhisti, jaina, parsi o sikh, includendo quindi le popolazioni tribali e i senza-casta (a rigore non-hindū) e portando la percentuale di hindū al dato improbabile dell'80%. Il Rāṣṭriya Svayamsevak Sangh (RSS) o "Lega nazionale di autodifesa", creato nel 1925, diede un ulteriore contributo all'insorgente nazionalismo hindū e in questa luce si formò la classe politica dirigente di oggi.

Sulla scia di queste idee, che affondano le loro radici nei movimenti

riformistici del secolo XIX, si costituì nel 1948 – in un’India che aveva ormai patito le sofferenze della “divisione” – la Rām Rājya Pariṣad o “Consiglio per il regno di Rāma”, che ispirò nel 1951 il partito politico del Bhāratiya Jan Sangh [Unione popolare indiana], le cui tendenze nazionalistiche sono state fatte proprie, a partire dal 1980, dal Partito popolare indiano (Bhāratiya Janatā Party, BJP). Infine, nel 1964 fu istituita la Viśva Hindū Pariṣad [Consiglio mondiale degli hindū] con l’intento di cooperare attivamente e politicamente alla costruzione di una nuova India.

A partire dal 1991, quando fu promossa la distruzione della moschea di Ayodhyā (realizzata l’anno dopo) al fine di sostituirla con un tempio dedicato a Rāma nella sua residenza mitica (Ayodhyā appunto), è diventato dominante in India il fondamentalismo hindū, fonte di non poche preoccupazioni per gli osservatori più avvertiti.

Ma, al di là delle tendenze di quella che – forse anche a causa del processo di rapida secolarizzazione in atto – rimane tuttavia una componente minoritaria, anche se potente, della società hindū, gli abitanti del Bhārat Yuktarāṣṭra, specialmente nelle aree rurali, continuano a vivere fianco a fianco, a qualsiasi tradizione religiosa appartengano, in uno spirito di rispetto, partecipando spesso gli uni alle feste degli altri, convinti – sia pure, forse, senza esserne pienamente consapevoli – che, in ultima analisi, molte sono le possibili vie, ma una sola è la meta.

di tutto e soprattutto il Dio dei cristiani. In un certo senso, è il nome proprio di quel numero supremo che i cristiani chiamano Dio, così come Rāma o Kṛṣṇa sono nomi propri specifici della tradizione hindū, e IHWH è il nome proprio specifico della tradizione ebraica. Ciò che appartiene a una determinata tradizione è dotato di proprie qualità specifiche: negare questo significa portare la discussione a un livello in cui le prerogative specifiche scompaiono. Dunque si farebbe bene a tener presente che, in certi casi, parlare di Dio equivale a prescrivere una sorta di scorciatoia concettuale.

Un simile uso sarebbe forse perdonabile nel linguaggio comune, in cui la scelta potrebbe essere giustificata da una scarsa conoscenza delle altre religioni. Per amor di pragmatismo, alcuni potrebbero dunque mostrarsi tolleranti verso questo uso; tuttavia, chi ha scarsa familiarità con le tradizioni cristiane potrebbe essere indotto a trarre conclusioni sbagliate. Portata al di fuori del suo habitat naturale, la parola “Dio” potrebbe infatti ridursi a una semplice formula, perdendo tutte le sfumature di significato che le sono proprie. Il pericolo è aggravato dal fatto che, per chi appartiene a una determinata tradizione, il “contenuto” di una tradizione religiosa diversa dalla propria può facilmente ridursi a

Dio nelle tradizioni religiose hindū

Francis X. D'Sa

Introduzione

Coloro che si sono formati esclusivamente nel contesto della cultura cristiana non saranno spero turbati dal titolo di questo saggio. Quello che si è indicato come “Dio” corrisponde al centro di “tutte” le religioni. Gli hindū hanno il loro Dio, e così anche i cristiani e i musulmani. Vi è un unico Dio, e ciascuna religione ha proprie modalità di accesso al mistero divino. Ciò detto, chi è consapevole di vivere in un mondo in cui vige il pluralismo religioso si renderà immediatamente conto dei gravi malintesi che potrebbero scaturire da quanto appena affermato. Le cose non sono affatto così semplici: che piaccia o no, “Dio” è prima di tutto e soprattutto il Dio dei cristiani. In un certo senso, è il nome proprio di quel mistero supremo che i cristiani chiamano Dio; così come Rāma o Kṛṣṇa sono nomi propri specifici della tradizione hindū, e JHWH è il nome proprio specifico della tradizione ebraica. Ciò che appartiene a una determinata tradizione è dotato di proprie qualità specifiche; negare questo significa portare la discussione a un livello in cui le prerogative specifiche scompaiono. Dunque si farebbe bene a tener presente che, in certi casi, parlare di Dio equivale a prendere una sorta di scorciatoia concettuale.

Un simile uso sarebbe forse perdonabile nel linguaggio comune, in cui la scelta potrebbe essere giustificata da una scarsa conoscenza delle altre religioni. Per amor di pragmatismo, alcuni potrebbero dunque mostrarsi tolleranti verso questo uso: tuttavia, chi ha scarsa familiarità con le tradizioni cristiane potrebbe essere indotto a trarre conclusioni sbagliate. Portata al di fuori del suo habitat naturale, la parola “Dio” potrebbe infatti ridursi a una semplice formula, perdendo tutte le sfumature di significato che le sono proprie. Il pericolo è aggravato dal fatto che, per chi appartiene a una determinata tradizione, il “contenuto” di una tradizione religiosa diversa dalla propria può facilmente ridursi a

puro e semplice materiale informativo. Per degli studiosi dotati di una raffinata conoscenza dei processi ermeneutici e di una più acuta capacità di comprensione, il pericolo sarà certamente minore. Ciononostante, ritengo che anche nel contesto in cui ora ci si trova sia utile evidenziare questa problematica: inventare una sorta di esperanto religioso in cui tutte le tradizioni siano espropriate di ciò che è loro specifico non sarebbe utile a nessuno. Avendo presente questo pericolo, inoltre, si sarebbe forse indotti a una maggiore cautela e ci si impegnerebbe seriamente per stringere legami di comprensione tra le varie fedi: legami che prendano sul serio tutte le religioni, evitando per quanto possibile di estrapolarle dal proprio contesto.

Muovendosi agevolmente in una pluralità di tradizioni (buddhismo, cristianesimo, hinduismo e pensiero laico) uno studioso autorevole come Raimon Panikkar è certamente consapevole dei pericoli insiti nel riduzionismo: per scongiurarli, egli ci ha additato la strada degli equivalenti omeomorfici. Questo procedimento si fonda sul presupposto che JHWH rappresenta per la religione ebraica ciò che Allah rappresenta per quella islamica, e Rāma e Kṛṣṇa per le tradizioni religiose hindū. Di conseguenza, JHWH non può dirsi identico ad Allah, a Rāma o a Kṛṣṇa. È la funzione svolta da JHWH nell'universo di fede della tradizione ebraica a dare qualche indizio su quella che potrebbe essere la funzione di Allah all'interno della religione islamica, o di Rāma e Kṛṣṇa all'interno delle tradizioni religiose hindū. Al tempo stesso, questo modo di ragionare aiuta a comprendere con chiarezza che né JHWH né Allah potranno mai sostituirsi a Rāma e a Kṛṣṇa. Ciascuna di queste divinità ha, nel mondo che le appartiene, un significato proprio difficilmente traducibile e trasponibile in un altro universo di fede.

Poste tali premesse, lo scopo di questo saggio consiste nel tentare di rispondere alla seguente domanda: in quale elemento delle tradizioni hindū si può individuare l'equivalente omeomorfico del Dio delle tradizioni cristiane? Il nostro approccio non potrà, ovviamente, essere di tipo storico, poiché non si vuole delineare uno sviluppo storico. Nel cercare la risposta a questo interrogativo si seguirà invece un metodo descrittivo e analitico. Per prima cosa, si cercherà di chiarire la differenza tra il mondo antropico e il mondo karmico: questo non al fine di sostenere che nel mondo antropico non ci sia nulla di karmico, o che nel mondo karmico non vi sia nulla di antropico. Semplicemente, questa distinzione aiuterà a intendere correttamente il significato degli universi di fede delle tradizioni hindū e di quelle cristiane.

Il *theos* cosmico delle tradizioni hindū si pone in netto contrasto

con il *theos*¹ antropizzato del cristianesimo. Il termine "antropizzato" allude al fatto che i simboli, le metafore e le relazioni del *theos* cristiano sono prevalentemente influenzati da un universo di fede in cui l'essere umano occupa una posizione centrale. Il Dio cristiano è un padre, un genitore premuroso: altre volte è madre, fratello, marito, amico, giudice; tra i suoi attributi vi sono l'onniscienza, l'onnivisione, l'onnipotenza, e così via. Dio ama, prova collera, è felice o infelice, pretende obbedienza, si rappacifica con i suoi fedeli, arreca gioia, domanda giustizia. In un certo senso, si è alle prese con un genere di teismo che pone al centro della sua attenzione non il cosmo, bensì l'essere umano. Di conseguenza, Dio e gli esseri umani comunicano tra loro con un linguaggio simile a quello umano. Nell'universo di fede del cristianesimo, il modo in cui Dio "parla" o risponde non desta particolare stupore. A una persona estranea alla fede cristiana, l'idea che Dio possa andare in collera o manifestare impazienza potrebbe sembrare incredibile; viceversa, il credente è sempre in grado di offrire spiegazioni esaurienti, e persino di addurre circostanze attenuanti per gli "stati d'animo" di Dio. A chi si riconosce nella tradizione cristiana, la centralità dei simboli e delle metafore antropiche risulta perfettamente comprensibile.

Nell'universo di fede dello hinduismo, invece, simboli, metafore e relazioni sono di natura cosmica. All'interno di questo universo, il cosmo ha un ruolo assolutamente preponderante. Benché l'uso di appellativi come padre, madre, progenitore, marito, moglie, fratello o amico non sia né raro né inconsueto nelle tradizioni hindū, il loro significato è diverso da quello che gli stessi termini assumono nelle tradizioni cristiane. Tanto nel linguaggio quanto nei rituali dello hinduismo, il simbolo fondamentale è rappresentato dal cosmo, e la relazione fondamentale è quella tra il *puruṣa* e la *prakṛti* (variamente formulata da un vasto repertorio di metafore: il sale e l'acqua, il miele di diversi fiori, la parte e il tutto, la goccia e l'oceano, i fiumi e il mare, la singola parte del corpo e il corpo). Ciò spiega inoltre perché certe metafore del tutto marginali nel mondo cristiano quali ad esempio quelle del *pūrṇam*, del *sarvaṃ*, dell'*akhaṇḍam*, siano così ricche di importanza e di significato nella letteratura religiosa degli hindū. Il concetto di liberazione finale (*mokṣa*, o quale che sia il nome utilizzato dalle diverse tradizioni) è strettamente connesso a queste metafore; a farvi da sfondo intervengono i concetti di pienezza, interezza, totalità, armonia e integrazione, nelle loro varie sfumature.

¹ Si veda F. X. D'Sa, «Zur Eigenart des Bhagavadgita-Theismus», in W. Strolz e S. Ueda (a cura di), *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Herder, Freiburg, 1980, pagg. 97-126.

Il fatto che le tradizioni hindù attribuiscano particolare importanza tanto alla consapevolezza, alla meditazione, allo yoga, quanto al rispetto per la vita nel suo complesso e in particolare per gli animali, è dunque perfettamente in carattere con questo tipo di metafore. Pratiche come la ricerca della propria interiorità, la meditazione e lo yoga, sono tappe di un cammino verso la pienezza; per usare un'espressione cristiana, sono vie dello spirito. Un altro tratto caratteristico di una visione del mondo dominata dai concetti di pienezza e totalità è l'*abimsā*. In netto contrasto con le tradizioni cristiane, lo hinduismo ci porta a immergerci in un'atmosfera religiosa in cui vi è piena consapevolezza della sacralità delle montagne, degli oceani, dei mari, dei fiumi, delle pietre, delle piante, degli animali, del sole, della luna, dei pianeti e delle stelle.

Tutto ciò è forse sufficiente a far intuire quanto sia importante il ruolo degli elementi cosmici nella celebrazione dei sacramenti hindù (*samskāra*). Nel rito del matrimonio, ad esempio, le preghiere sono rivolte quasi esclusivamente alle "divinità" cosmiche. L'impulso sessuale che giunge a compimento nell'unione dei due sposi è inteso sostanzialmente come un'espressione dell'energia cosmica, e l'atto sessuale non è una semplice questione privata tra due individui, quanto piuttosto un'unione cosmica tra due centri di emanazione.

Che si alluda al ventre materno (altra metafora assai usuale, in cui le cose nascono e rimangono una volta nate per ritornare dopo la morte alla stessa matrice originale), agli esseri umani, oppure al mondo, le metafore fondamentali assumono comunque connotazioni e sfumature cosmiche.

1. Yajña e puruṣa

Il mondo vedico è pieno di *deva* (esseri splendenti di luce), un termine che spesso viene erroneamente tradotto con "dèi". Simili imprecisioni sono il terreno in cui prospera la pianta del politeismo. "*Deva*" non è il plurale di "Dio" nel senso cristiano, bensì un appellativo che si riferisce alle forze cosmiche come il sole, la folgore, la pioggia, la luna.

In epoca vedica, l'equivalente omeomorfo di Dio è *yajña*, il sacrificio cosmico o del mondo. Ancora una volta ci si trova di fronte a un'espressione di origine giudaico-cristiana, che in questo contesto risulta potenzialmente fuorviante. Nel mondo giudaico-cristiano, l'idea di sacrificio rimanda a un'azione che si inquadra in un rapporto di tipo personale. Non è questo il caso del *yajña*, che è chiaramente e inequivoca-

bilmente cosmico. Di più, esso è la realtà cosmica: effettivamente, *yajña* è la parola che indica la realtà. Al di fuori del *yajña* non vi è nulla e nessuno. La direzione fondamentale verso cui punta questa metafora è la seguente: tutto nasce dal *yajña*, esiste in esso, e ritorna al *yajña* dopo la morte. Nel *yajña* tutto è interconnesso e interdipendente: nulla può dirsi separato dalla totalità degli esseri, e pertanto ogni cosa è per tutti. Il sole non brilla per se stesso né scalda se stesso, l'acqua non serve a se stessa e non placa la propria sete, la terra non esiste per se stessa e non sorregge se stessa, e lo stesso vale per gli alberi, i frutti, i fiori, e così via. Ogni essere vivente è per gli altri, per l'intero mondo degli esseri. Ogni cosa nasce da altri e muore per altri. Questo è il *dharma*, la legge cosmica del *yajña*. *Yajña* è il sacrificio cosmico dal quale ogni cosa è stata generata e per il quale ogni cosa offre in sacrificio la propria vita.

Nel corso del tempo si è stabilito un rapporto di identità tra *yajña* e *puruṣa*, l'essere cosmico. Quest'ultimo, tuttavia, ha arricchito il concetto di due importanti caratteristiche. Innanzitutto, l'aspetto corporeo dell'essere cosmico assume le connotazioni tipiche di un organismo, il che mette in ulteriore risalto l'idea di interconnessione e interdipendenza degli esseri. Inoltre, cosa ben più importante, la presenza di un aspetto corporeo pone in assoluta e inequivocabile evidenza la dimensione "spirituale" o cosciente del *yajña*. Prima dell'identificazione con il *puruṣa*, la metafora originale del *yajña* non era in grado di mettere in luce entrambi gli aspetti: grazie a questa identificazione, invece, i concetti di unità organica e di unione tra coscienza e spirito acquistano evidenza. Dall'unione di questi due aspetti nascono il *Rta*, il principio dell'unità cosmica, e il *dharma*, la legge dell'universo e di tutti gli esseri che lo abitano, che in seguito si sostituisce al *Rta*.

Oltre a rivestire un'importanza cruciale nello sviluppo delle tradizioni hindū, l'inno al *puruṣa* (*Rgveda* 10, 90) ha anche esercitato una notevole influenza, diretta o indiretta, sulla genesi delle metafore cosmiche. L'inno celebra l'essere cosmico dalle cento teste, dai cento occhi e dai cento piedi che costituisce l'intero universo, inglobando in sé passato, presente, futuro e immortalità. Tre quarti della sua persona si trovano "al di sopra", sono invisibili. Ciò significa che il mondo dello spirito è assai più importante e significativo di quello tangibile, che costituisce soltanto un quarto del *puruṣa* ed è il prodotto di un costante e infinito processo cosmico (*yajña*) di nascita e morte. Da questa incessante emanazione scaturiscono le quattro classi in cui è divisa l'umanità (i sacerdoti nascono dalla bocca del *puruṣa*, i guerrieri dalle braccia, gli agricoltori e coloro che svolgono attività produttive in genere dalle gambe, i servi dai piedi), e gli esseri celesti come il sole e la luna.

Il congiungimento del *yajña* cosmico e del *puruṣa* cosmico sembra aver favorito lo sviluppo, all'interno delle tradizioni hindū, di quell'idea cui si attribuisce il nome di Dio. La tradizione del sacrificio preservata dagli appartenenti alle alte caste e in seguito gradualmente abbandonata ha continuato a sopravvivere in forme ritualizzate e popolari tra gli *hōli polloi*. D'altro canto, la tradizione del *puruṣa* è stata ripresa dalle tradizioni *bhakti* e dai *darśana*, le cosiddette scuole filosofiche: le prime hanno trovato la loro collocazione ideale nei rituali domestici, mentre i secondi sono entrati a far parte dei sistemi intellettuali. Ancor oggi, i *darśana* guardano con disprezzo alle tradizioni popolari, considerate non all'altezza dei ceti intellettuali.

2. *Prajāpati*

I primi passi verso una personificazione dell'essere cosmico vennero dunque compiuti con la sovrapposizione della figura del *puruṣa*. Successivamente, nella fase di grande sviluppo dei riti sacrificali che corrisponde all'epoca dei *brāhmaṇa*, *Prajāpati* [il Signore delle creature] venne a occupare il posto del *puruṣa* cosmico; questo processo si intensificò ulteriormente con l'attribuzione a *Prajāpati* di alcune caratteristiche antropiche.

Sentendosi solo e desideroso di compagnia (*kāma*), *Prajāpati* produsse un'emanazione di se stesso, ma questo processo esaurì le sue forze, costringendolo a ritornare alla condizione originale. Ciò venne fatto attraverso un sacrificio rituale, il cui scopo consiste per l'appunto nel ripristinare l'armonia e l'integrità originali.

Il significato di *Prajāpati* non si esaurisce unicamente nel suo appartenere anche al genere femminile (poiché le creature affamate furono nutrite con il latte del suo seno): in esso, per la prima volta, compaiono caratteristiche personali che non erano mai emerse dal complesso delle metafore relative a *yajña-puruṣa*.

In tutte le tradizioni religiose il potere e la forza sono caratteristiche comuni all'essere supremo, e le tradizioni hindū non fanno eccezione in questo senso. Ai primordi di questa tradizione, il termine *Īśāna* presenta numerose varianti, tra cui anche *Īśvara*; il suo significato corrisponde pressappoco a "colui che detiene o esercita il potere, il Signore". È interessante notare come, a differenza di *Īśvara*, vocaboli dal significato assai simile come *rājan* [re], *pati* [signore, maestro] non abbiano mai assunto il significato di "essere supremo". Da un lato, il termine *Īśvara* conserva le caratteristiche di una sublime astrazione: l'onnipotente,

l'onnipresente, colui che racchiude tutto in sé, l'eterno, l'essere supremo, il Signore di tutti e dei *deva*, colui che si pone al di là dell'incapacità ontica di vedere e al di là della colpa; dall'altro, la sua concretezza è sufficiente a farne la meta e il nucleo centrale della religione: essere degno di venerazione, Signore dell'ordine morale, forza che agisce all'interno di tutti gli esseri umani, Colui che rivela la verità.

A dispetto delle sue molteplici sfumature di significato, Īśvara è ormai diventato il "Dio" degli intellettuali, ma anche dei più semplici tra i credenti². Nella sua intensificazione nota come Parameśvara, ovvero Signore supremo, Īśvara diventa uno degli elementi più caratteristici della religione indiana, un elemento fondante condiviso da molte tradizioni religiose dell'India.

3. Il Brahman

L'altra dimensione della religione hindù è rappresentata dal *Brahman* delle *Upaniṣad*. Il *Brahman* è un concetto totalmente diverso dal *puruṣa*, al punto che l'uno e l'altro rappresentano due diversi "itinerari spirituali"³. Il *vedānta* e le sue varie dottrine (dalla scuola *advaita* di Śaṅkara alla scuola *viśiṣṭādvaita* di Rāmānuja, sino alla scuola *bhedābheda* di Madhva) hanno lungamente speculato sull'argomento, elaborando, a seconda delle rispettive interpretazioni, una serie di definizioni del *Brahman*. Ad esempio, Rāmānuja e i suoi seguaci di fede *vaiṣṇava* pongono al centro della loro interpretazione il brano della *Brhadāranyaka-upanīṣad* che introduce il concetto dell'*antaryāmin*⁴. Al di là di questo ambito specifico, va tuttavia sottolineato che anche le al-

² J. Gonda, «The Ishvara Idea», in id., *Change and Continuity in Indian Religion*, Mouton, The Hague, 1965, pagg. 131-163.

³ M. Biardeau, *Hinduism. The Anthropology of a Civilization*, Oxford India Paperbacks, Delhi, 1994, pag. 26; trad. it. *L'induismo: antropologia di una civiltà*, Mondadori, Milano, 1985.

⁴ «Colui che, risiedendo in tutti gli esseri, da tutti gli esseri è diverso, lui che tutti gli esseri non conoscono, per il quale tutti gli esseri sono corpo, lui che governa dall'interno tutti gli esseri, questo è il tuo *ātman*, l'intimo reggitore, l'immortale» (*Brhadāranyaka-upanīṣad* III, VII-15; trad. it. in P. Filippini-Ronconi (a cura di), *Upaniṣad antiche e medie*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, pagg. 104-105). Analogamente, l'*ātman* risiede anche negli elementi del macrocosmo (*adhibhūtam*): nel cielo, nell'aria, nell'atmosfera, nel sole, nei punti cardinali, nella luna e nelle stelle, nell'etereo spazio, nelle tenebre, nella luce. Ma esso ha sede anche nel microcosmo (*adhibhūtam*): nel respiro, nella parola, nell'occhio, nell'orecchio, nella mente, nella pelle, nella facoltà di conoscere e nel seme. Si veda S. Radhakrishnan (a cura di), *The Principal Upanishads*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1953, III, 7.3 ff, pagg. 225-230.

tre tradizioni religiose hindū sono state influenzate in qualche misura dalle interpretazioni di questi pensatori.

Al giorno d'oggi si tende ad associare il *vedānta* esclusivamente alla scuola di Śaṅkara: tale associazione non rende giustizia alla varietà e all'originalità delle tradizioni vedantiche, ma è comunque comprensibile data l'importanza del pensiero di Śaṅkara. Sotto qualsiasi punto di vista, le intuizioni della scuola *advaita* sono assolutamente straordinarie e offrono un contributo ineguagliabile al pensiero umano, benché il loro apporto non sia adeguatamente riconosciuto dai filosofi di professione.

All'interno dei vari sistemi vedantici, la figura di Īśvara gioca un ruolo importante, e di volta in volta diverso. Ciò dimostra comunque che nessun sistema, al di là della specifica collocazione attribuita a Īśvara, può permettersi di sottovalutare la sua figura e la sua forza ispiratrice. A dispetto di tutte le obiezioni teoriche, anche nella scuola *advaita* di Śaṅkara vi è spazio per la *bhakti*: potremmo addirittura affermare che la sua collocazione nel pensiero *advaita* è perfettamente organica, dal momento che la *bhakti* o *prapatti* rappresentano il cammino verso l'Assoluto.

4. Bhagavat e le tradizioni bhakti

Accanto alla diade Īśvara/Parameśvara si colloca un'altra divinità parimenti importante e diffusa: Bhagavat, il Signore amato e amabile, il Signore osannato. Il suo nome allude a una caratteristica del Divino del tutto nuova, che si pone in netto contrasto con la religione dei riti vedici. Bhagavat, come *bhakti*, deriva dalla radice *bhaj*. *Bhakti* significa devozione sottomessa e adorante: l'ingresso di questo concetto nella religione indiana ha portato, in un certo senso, una ventata di aria fresca. La *bhakti* non ha soltanto palesato un nuovo universo di relazioni, ma ha anche approfondito quelle che già erano note. Laddove i simboli fondamentali dell'antica religione vedica erano strutturati in base alla relazione ontica tra la parte e il tutto, il contributo della tradizione *bhakti* consiste nel creare tra questi due elementi una relazione di amore. *Bhakta*, infatti, è una parte (*sarvam*, termine etimologicamente legato a *salvum*) dell'Uno onnicomprensivo che ama e attira la parte verso se stesso (*Bhakta*). Ovviamente, il simbolo fondamentale del *theos* cosmico sopravvive anche nel mondo della *bhakti*, come dimostra la *Bhagavad-gītā*.

Le religioni della *bhakti* che sembrano derivare principalmente da tradizioni non vediche presentano una sorta di "Dio personale". Ciò risulta particolarmente chiaro, al punto da costituirne – come mai prima

d'ora nelle religioni indiane – un argomento tematico nella *Bhagavad-gītā*. Benché estraneo al canone ufficiale, questo poema fa parte delle tradizioni più popolari e amate dell'India. La *Bhagavad-gītā* rivela il Divino che ama tutti gli esseri e li invita ad amare e servire Lui solo. Particolarmente interessante è il tocco personale introdotto dal poema, che evoca il ricordo di alcuni *mantra* del Vangelo di Giovanni: «essi in me» (7, 12), «sono entrati nel mio essere» (4, 10). Il tutto culmina nell'unico e nel più profondo dei misteri: «Tu mi sei sommamente caro e quindi ti dirò il tuo bene...» (18, 64-66). Nella *Gītā* (questo il nome popolare del poema) non soltanto si venera come essere supremo un Kṛṣṇa non vedico; in essa vengono anche coniat i nuovi nomi per il Divino, nomi che occupano ormai una posizione di tutto rispetto nella storia delle religioni indiane: Puruṣottama [Persona suprema], Yogeśvara [Signore dello yoga], Madhusūdana [uccisore del demone Madhu], Hṛṣikeśa [comunemente inteso come Signore dei sensi], e così via.

Con la *Bhagavad-gītā*, dunque, la relazione di amore tra il supremo mistero del Divino e gli esseri umani trova finalmente spazio nelle religioni indiane. Il percorso di questa relazione inizia da una forma di amore totalmente altruistica e attraversa varie fasi, sino ad assumere delle connotazioni erotiche. La *Gītā* è, al tempo stesso, culmine e punto di partenza. È il culmine della ricerca che inizia con il sacrificio cosmico e si conclude con l'Uno onnicomprensivo; è l'inizio di una relazione sempre più personalistica tra il mistero divino e l'evolversi delle tradizioni hindù.

Se paragonate a quella del teismo cristiano, le caratteristiche dell'offerta personalistica di amore e della relazione amorosa introdotte dalla *Bhagavad-gītā* risultano diverse (senza che ciò implichi un giudizio di valore). Laddove il primo pone in risalto la dimensione antropica⁵, la *Bhagavad-gītā* privilegia la dimensione cosmica. Da qui la distinzione tra *theos* cosmico e *theos* antropico.

Tra le più importanti tradizioni cosmico-teistiche figura a buon diritto la fede *vaiṣṇava*, che identifica Viṣṇu con il mistero divino. Si potrebbe definirla come una sorta di ibrido che unisce in sé svariati elementi di alcune tradizioni *bhakti* (in particolare quelle di Vāsudeva, Kṛṣṇa, Viṣṇu e Nārāyaṇa). All'interno della tradizione *vaiṣṇava* coesistono diverse interpretazioni del Divino (si ricorderà, per inciso, che Rāmānuja identifica la *bhakti* con *prapatti*), accomunate tuttavia da cinque caratteristiche comuni: a) il principio trascendente del Divino ha

⁵ Si veda F. X. D'Sa, «Zur Eigenart des Bhagavadgita-Theismus», in W. Stolz e S. Ueda (a cura di), *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum* cit.

sempre sei attributi (l'onniscienza, la potenza, e così via); b) il Divino "discende" più volte sulla terra sotto forma di *avatāra*; c) al fine di realizzare la propria natura cosmico-teistica, il Divino attraversa diverse fasi di sviluppo (*vyūha*) del suo potere e della sua forza; queste fasi, a loro volta, hanno la funzione di realizzare le diverse funzioni del Divino nel mondo delle emanazioni; d) il principio divino trascendente è immanente in tutti gli esseri, e opera in veste di guida interiore (*antaryāmin*); il divino viene adorato nella sua forma visibile (*mūrti*)⁶.

Alcune di queste caratteristiche necessitano di qualche commento, alla luce del significato particolare che rivestono per la vita dei fedeli. Innanzitutto Viṣṇu, colui che tutto pervade e da tutto è pervaso, assume d'ora in poi l'identità di sacrificio cosmico⁷. Inoltre Viṣṇu, il mistero trascendente, non si limita a essere presente in tutti gli esseri e a governarne il destino, bensì discende ripetutamente sulla terra per porre in atto una rigenerazione cosmica. Nella *Bhagavad-gītā*, dunque, l'idea che il mistero divino discenda sulla terra (*avatāra*) acquista, per la prima volta nella storia religiosa dell'India, una rilevanza tematica⁸. Benché il termine "tecnico" non compaia in nessun punto della *Bhagavad-gītā*, la dottrina vi è pienamente sviluppata e attentamente formulata, al punto da farne il *locus classicus* della "teologia" dell'*avatāra*:

Benché io sia innato, imperituro e signore degli esseri, tuttavia, restando fermo nella mia natura, io nasco e rinasco, grazie al mio potere magico.

Tutte le volte che la giustizia decade, o Arjuna, e l'ingiustizia si leva, io emetto (una parte) di me.

Per la protezione dei buoni, per la distruzione dei malvagi, per consolidare la giustizia, io rinasco età dopo età.

Colui che conosce secondo verità la mia nascita e il mio agire divini, abbandonato il corpo, non più rinasce ma viene a me, o Arjuna. (*Bhagavad-gītā* 4, 6-9)

L'aspetto che sembra essere sfuggito agli studiosi, ma non ai semplici fedeli che ne hanno fatto tesoro nel corso dei secoli, è che la fede nel-

⁶ J. Gonda, «Vishnu», in M. Eliade (a cura di), *The Encyclopedia of Religion*, Collier Macmillan, New York, 1987.

⁷ M. Biarreau, *L'induismo* cit., pag. 99.

⁸ A tale proposito, M. Biarreau osserva: «Nel culto vivente, del resto, gli *avatāra* sono in numero illimitato, e si trovano *avatāra* di Śiva come di Viṣṇu. Ma la teoria classica non poteva conservare che gli *avatāra* di Viṣṇu, dato il ruolo di restauratore dell'ordine dharmico che l'*avatāra* possiede e il legame essenziale che Viṣṇu mantiene con la società fondata sul sacrificio, quindi sul *dharma* brahmanico» (M. Biarreau, *L'induismo*, cit., pag. 133).

la discesa del divino Signore è fonte di speranza. E per quanto la speranza, in quanto virtù teologica, non trovi un'articolazione tematica nelle tradizioni hindù, essa opera comunque nella vita delle persone. Altrimenti, come è possibile spiegare le ripetute "canonizzazioni" che attribuiscono il rango di *avatāra* a personaggi di grande santità, indipendentemente dalla loro religione di appartenenza? Per rispondere a questa domanda è necessario analizzare in profondità la dottrina degli *avatāra*, ciò che essa significa e offre ai fedeli⁹.

Ad alcuni potrà sembrare strano che la fede negli *avatāra* abbia a che fare con la speranza; tuttavia, chi ha familiarità con le tradizioni apocalittiche sa bene che esse suscitano proprio quel sentimento¹⁰. L'accostamento è tutt'altro che azzardato: quando il mondo sembra aver raggiunto l'abisso della disperazione, soprattutto sul piano morale e spirituale, la fede negli *avatāra* promette una sorta di rigenerazione: i buoni vengono protetti, il male e i malvagi sono annientati, l'ordine mondiale è pienamente ristabilito. Tuttavia, poiché le tradizioni cristiane e quelle hindù presuppongono due visioni della storia fondamentalmente diverse – le prime con un approccio di tipo antropico, che si contrappone all'approccio karmico delle seconde¹¹ –, l'unica e irripetibile manifestazione del Divino nella storia cristiana e le sue ripetute manifestazioni nella storia karmica alludono a due concezioni alquanto diverse della presenza e dell'attività del Divino. La concezione apocalittica di un manifestarsi unico e irripetibile non ha nulla in comune con le molteplici discese del Divino nel mondo del *samsāra*. La speranza di tipo escatologico è cosa ben diversa dalla speranza quotidiana: la prima appartiene a un mondo dominato dalla trascendenza; la seconda, a un mondo in cui è l'immanenza ad avere il ruolo principale.

L'essenza della speranza evocata da un *avatāra* è chiaramente duplice: il dileguarsi del *dharma* e il trionfo dell'*adharma* segnalano l'imminente discesa di un *avatāra*. Quando tutto va per il verso sbagliato, il male prende il sopravvento e la giustizia scompare, quando ogni sforzo umano è inutile, insomma, quando il mondo è avvolto in un'oscurità che proietta lunghe ombre di infelicità e disperazione, significa che i tempi sono maturi per una nuova discesa del Divino.

⁹ Si veda F. X. D'Sa, «Christian Incarnation and Hindu Avatara», in *Concilium*, 2 (aprile 1993), pagg. 77-85.

¹⁰ Si veda ad esempio id., «The Kingdom of God. Jesus' Vision of a New Society», in G. M. Soares-Prabhu (a cura di), *The Dharma of Jesus*, Orbis, New York/Maryknoll, 2003, pag. 61.

¹¹ Si veda id., «Karmische und Anthropische Geschichte», in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 87, 3 (2003), pagg. 163-180.

Ma come è possibile, in concreto, identificare la precisa collocazione temporale di un nuovo *avatāra*? Ogni generazione tende a guardare al passato come una sorta di età dell'oro, attribuendo al presente le caratteristiche del Kali-yuga, l'età oscura in cui le cose non sono più come erano un tempo. È sempre il presente a creare problemi, poiché esso rappresenta per la maggior parte delle persone un tempo di crisi. È nel presente che ci si vorrebbe abbeverare alle limpide fonti della speranza. Oscurità, disperazione, desolazione: questi sono, secondo la dottrina dell'*avatāra*, i segnali certi di un'imminente discesa del Divino. Quanto più si è assetati di speranza, tanto più si deve confidare nella prossimità di un intervento divino che salvi, liberando dai dubbi e dallo sconforto.

Benché la dottrina dell'*avatāra* preannunci un numero limitato di "discese" (dieci in tutto), bisogna tener presente che essa ha, come ogni catechismo, un valore puramente indicativo, la cui funzione consiste proprio nell'esortare a non giudicare soltanto in base alle apparenze. La saggezza popolare non si è mai completamente arresa a questo dogma. I fedeli continuano a scoprire nuovi *avatāra* in luoghi e in epoche diverse, a seconda delle esigenze del momento¹².

Nello hinduismo non vi è nulla di ufficiale: il suo aspetto straordinario sta proprio nella possibilità di intravedere la divina immanenza persino nei fiumi e nelle montagne, nelle piante, negli animali, negli esseri umani, e naturalmente nei fenomeni celesti. In un universo di fede quale è quello dello hinduismo, il mondo intero è un santuario: il sorgere del sole equivale all'accensione della lampada all'interno del tempio, mentre il tramonto segnala la fine della giornata. L'esistenza quotidiana richiede un diverso tipo di speranza, una speranza che renda straordinario ogni istante del tempo presente. È proprio questa, dunque, la caratteristica specifica del Divino nella tradizione hindū: il fatto che il Divino sia presente, che l'uomo possa incontrarsi con esso in ogni istante e in ogni luogo, soprattutto nel momento del bisogno¹³.

Come già si è accennato, la dottrina dell'*avatāra* ha subito un'elabo-

¹² Per sostenere le mie affermazioni, citerò a titolo di esempio alcuni testi che parlano di Sai Baba come di un possibile *avatāra*: H. Murphet, *Sai Baba Avatar*, Mirapuri Verlag, Gauting, 1987; M. Kunz Bijno, *Sathya Sai Baba, der Avatar unserer Zeit*, SVV, Bonn, 1990; C. L. Gandhi, *Sai Avatar*, voll. I e II, SVV, Bonn, 1990. Nel volume intitolato *Sri Ramakrishna Religion* (Ramakrishna Mission, Kolkata, 2001, pag. 88), R. K. Das Gupta afferma: «Forse le parole più memorabili su Caitanya sono state pronunciate nel dialogo del 25 giugno 1883. Qui egli dice: «Dio discende nel mondo e si incarna come uomo per insegnare la *bhakti*. Caitanya è un esempio di tale incarnazione».

¹³ Si veda Sri Aurobindo, «The Purpose of Avatarhood», in id., *Letters on Yoga*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1970, pag. 430; trad. it. *Lettere sullo Yoga*, Arka, Milano, 1988.

razione schematica, sicché le diverse “discese” del Divino sono state sistematizzate secondo un modello psicologicamente e pedagogicamente valido, oltre che facilmente memorizzabile. In seguito è stato introdotto un ulteriore schema, che rimanda alla totalità o parzialità dell'*avatāra*. Più rilevante, tuttavia, è il fatto che già nella *Bhagavad-gītā* (7, 8-9) venga formulata e trovi espressione una credenza connessa alla dottrina dell'*avatāra*: il cosiddetto *vibhūti-yoga*, ovvero lo yoga della rivelazione del mistero supremo in quanto essenza di tutti gli esseri. Dice Kṛṣṇa:

Io sono il gusto nelle acque, o Arjuna, la luce nel sole e nella luna, la sillaba OM in tutti i Veda, il suono nell'etere, la virilità negli uomini.

Puro odore sono nella terra, il fulgore sono nel fuoco, in tutti gli esseri sono la vita, l'austerità sono nei penitenti.

Ben lontana dal panteismo (o dal panenteismo, come alcuni preferirebbero chiamarlo), quella che viene qui espressa è una spiritualità che scorge il divino in ogni cosa e ogni cosa nel divino, poiché il mistero divino può rivelarsi in tutti gli elementi. Nella prospettiva della fede *vaiṣṇava* questa è, essenzialmente, una teologia del mondo.

Andrebbe sottolineato a questo punto che è la *Bhagavad-gītā* ad ammettere esplicitamente, per la prima volta, l'esistenza di una molteplicità di yoga, ovvero di percorsi mistagogici che conducono al divino. Tra questi, lo *jñāna*, la *bhakti* e il *karma-yoga* sono diventati elementi classici delle tradizioni hindù.

5. Śiva e Śakti

Un'altra caratteristica propria delle tradizioni hindù è la fede in un potere divino o energia creativa (Śakti) che viene personificata, ad esempio, nell'immagine di Śrī Lakṣmī, la dea della fortuna, della prosperità e delle ricchezze (nonché del granoturco maturo), l'eterna e onnipresente consorte di Viṣṇu.

Altrettanto significativa, benché di natura assai diversa, è la figura di Śiva. Śiva è il benevolo, l'amichevole, colui che porta buon auspicio. Ma Śiva ha anche un altro nome che rivela il versante opposto della sua natura: Rudra, il terribile, l'urlante, il furioso. L'ambivalente Rudra-Śiva incarna in effetti il conflitto tra gli opposti: egli è al tempo stesso benevolo e spaventoso, portato all'ascetismo (*yogin*) e bramoso di piacere (*bhogin*), salvatore e distruttore. Egli è benigno e soccorrevole (*sambhu*) poiché è in grado di sconfiggere la morte, arrecando guarigio-

ne e nuova vita. Al tempo stesso, tuttavia, è una creatura spaventosa in grado di provocare malattie, morte e distruzione.

Śiva è dunque l'asceta per eccellenza. Nella sua veste di Signore dello yoga (Yogeśvara) egli siede sulla vetta dell'Himālaya e medita senza essere disturbato. Al tempo stesso, tuttavia, egli è anche incline a ricercare il piacere: poiché soltanto un asceta è in grado di provare sensazioni profonde di piacere, egli soltanto è in grado di provare autentico godimento. In un mondo dotato di queste caratteristiche, la sessualità assume una risonanza positiva, può favorire la guarigione dalle malattie e l'integrazione sociale. Il fallo stilizzato che si trova al centro dei tempi dedicati a Śiva è un elemento caratteristico di questa tradizione.

Come si è visto poc'anzi, Śiva è al tempo stesso salvatore e distruttore. Questo elemento assume particolare preponderanza nella simbologia di Naṭarāja, il Signore della danza della creazione. La sua immagine danzante rappresenta contemporaneamente la creazione, la preservazione e la distruzione del mondo: egli ha infatti quattro braccia, due sul lato destro e due sul sinistro. Nella mano destra tesa Naṭarāja tiene un piccolo tamburo, il cui suono evoca la parola primordiale che innescò la creazione. Nella mano sinistra tesa vi è invece una torcia fiammeggiante, che simboleggia la fine (e forse l'esaurimento) del processo di creazione. L'altra mano sinistra, simile alla proboscide di un elefante, è in posizione trasversale e indica la gamba sinistra, sollevata da terra. Appena al di sopra della seconda mano sinistra, all'altezza del petto, è visibile la seconda mano destra, con il palmo aperto rivolto verso l'osservatore in segno di pace: questa posizione corrisponde al famoso *mudrā* della danza *Bhārat Nāṭyam* che significa "non aver paura". La paura cui si allude qui non è di natura psicologica: piuttosto, è la grande paura della rinascita¹⁴.

L'intera messa in scena è, ancora una volta, la rappresentazione visibile di una teologia della speranza. Il piede destro di Naṭarāja imprigiona sotto di sé il demone del male, mentre la posizione sollevata del piede sinistro simboleggia la liberazione dal male. Il minuscolo demone che rappresenta il male è, a sua volta, una personificazione dei demoni gemelli dell'egoismo e dell'ignoranza. E dunque, anche se si è attornati dal male non c'è motivo di aver paura, poiché Naṭarāja lo tiene sotto controllo.

La posizione delle gambe fa pensare che il Signore della danza stia effettivamente danzando. Attraverso la danza egli crea, preserva e porta

¹⁴ Si veda H. Zimmer, «Shivas Tanz», in id., *Indische Mythen und Symbole. Vishnu, Shiva und das Rad der Wiedergeburt*, Diederichs Gelbe Reihe, Köln, 1986, pagg. 168-195; trad. it. *Miti e simboli dell'India*, Adelphi, Milano, 1993.

a compimento la creazione. L'intera figura del dio poggia su un fiore di loto stilizzato, ed è attornata da un cerchio di fiamme stilizzate. Il fiore del loto simboleggia l'inizio della creazione; le fiamme, il suo completamento. Il fuoco allude non soltanto alla purificazione ma anche all'illuminazione: il fuoco della saggezza.

Nell'ottica della storia delle religioni, lo Śiva danzante è una straordinaria rappresentazione della *theopoiesis*. A prendere la parola, in questo caso, non è il *Logos* della teologia, bensì il processo di *poesis* [ciò che ha senso]: quest'ultimo si esprime nel linguaggio del simbolo e della metafora, evocando una visione in cui il Divino rappresenta il principio, la metà, la fine e anche l'intera totalità. Lo Śiva danzante è la rappresentazione del potere creativo. La bella e ascetica consorte di Śiva, Pārvatī (Umā, Durgā) è il potere creativo di Śiva.

La danza della creazione allude al moto incessante di tutti gli esseri e di tutte le cose, poiché tutti e tutte dipendono dal Creatore. L'onnipresenza e l'incessante operare del grande Dio (Mahādeva), del grande Signore (Maheśvara), del Signore delle creature (Paśupati) aiutano i fedeli a rompere le catene (*pāśa*) dell'ignoranza e dell'egoismo. Dunque, non vi è più bisogno di aver paura. La paura, di qualsiasi genere essa sia, è la conseguenza della dicotomia che opera nel profondo della nostra essenza, provocata dal suo stesso cieco egoismo.

6. La Dea madre, Śakti e la Trimūrti

Nelle aree rurali dell'India, l'immagine del mistero divino assume caratteristiche completamente differenti, essendo dominata da una figura di Dea madre che assume appellativi diversi in varie epoche e nelle diverse località. Al di là e oltre ciò vi è una tendenza piuttosto diffusa che sembra in qualche modo interessare tutte le religioni, portandole a identificare il potere creativo cosmico con il supremo mistero divino, e dunque con il principio del mondo. Una forma di śaktismo totale identifica la dea Durgā, o una delle sue forme, con l'Assoluto delle *Upaniṣad*, e la venera come signora suprema del mondo, al di sopra di tutti gli dèi. Alcuni giungono al punto di affermare che, senza Śakti, Śiva diventi un semplice *śava*, un cadavere. La personificazione di Śakti nota come Mahāyoginī è al tempo stesso creatrice, salvatrice e distruttrice del mondo¹⁵.

¹⁵ J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, vol. II: *Der jüngere Hinduismus*, Kohlhammer, Stuttgart, 1963, pag. 40; trad. it. E. Guerriero (a cura di), *Le religioni dell'India. L'induismo recente*, Jaca Book, Milano, 1981.

La grande Madre è l'eterna madre dei mondi che si rivela per la salvezza dell'umanità assoggettata alle forze del mondo, o *deva*. Ogni rivelazione è celebrata come una nuova nascita; l'impresa salvifica compiuta dalla grande Madre è la distruzione di Maheṣa, il re dei demoni.

Śakti ha un ruolo di primo piano anche nel *layayoga* tantrico, lo yoga della dissoluzione. Nel corpo umano sono distribuiti, tra la sommità del capo e i genitali, sei centri detti *cakra*; nel più basso di questi si trova l'energia/forza dormiente della *kundalinī*, il serpente che rappresenta Śakti. Mediante la pratica dello yoga, la *kundalinī* viene risvegliata affinché possa unirsi con il *puruṣa* nella sommità del capo.

La caratteristica più straordinaria delle tradizioni della Śakti consiste nel loro intendere il corpo umano come fonte di salvezza. Le funzioni corporee diventano così una sorta di rituale, attraverso il quale è possibile scoprire il significato salvifico del corpo.

Altrettanto interessante, per la storia delle religioni, è la presenza nello hinduismo di una dottrina trinitaria, risalente a epoche non troppo remote. La cosiddetta Trimūrti (le tre figure) allude alle tre funzioni della creazione, della preservazione e della distruzione (o compimento finale). Il ruolo del creatore è svolto da Brahmā; Viṣṇu è colui che preserva, mentre a Śiva è affidato il ruolo del distruttore. All'interno di questo schema generale, le varie scuole religiose attribuiscono maggiori poteri all'una o all'altra delle tre divinità; le due divinità meno potenti vengono quindi viste come manifestazioni della prima, da essa dipendenti. Śivaiti e Viṣṇuiti interpretano la trinità dai rispettivi punti di vista, e ciò alimenta una certa rivalità tra le due tradizioni.

7. L'Īśvara dei sistemi filosofici

Il "Dio" dei sistemi filosofici che si rifanno alle tradizioni indiane ha caratteristiche completamente diverse. L'intento principale delle scuole religiose consiste nel dimostrare l'esistenza di una relazione necessaria tra gli esseri umani e il mistero supremo, una relazione di causa ed effetto che, come si può facilmente immaginare, è radicalmente rifiutata dai buddhisti¹⁶. Nel sostenere l'esistenza di Īśvara, i seguaci della dottrina *nyāya* fondano le loro argomentazioni sulla percezione. Ogni effetto ha una causa; l'universo è un effetto, quindi deve necessariamente avere una causa. I buddhisti, dal canto loro, attaccano il punto debole

¹⁶ J. Vattanky, *Gangesha's Philosophy of God*, Adyar, Madras, 1984, pagg. 3-150.

di questo ragionamento¹⁷. Pur accettandone la validità nell'ambito del percepibile, i buddhisti affermano infatti che quando la si trasferisca al mondo che trascende la percezione, essa perde validità, poiché in quel mondo non esiste alcun termine mediano tale da rendere valida la conclusione. In altre parole, il ragionamento è valido se si procede da un effetto finito a una causa finita, ma perde di validità quando si tenta di ricondurre un effetto finito a una causa infinita.

8. *L'apauruṣeyatva della dottrina Mīmāṃsā*

La dottrina *Mīmāṃsā*, uno dei sei sistemi di pensiero ortodossi dello hinduismo, confuta l'esistenza di Īśvara e mette in discussione tutte le "prove" tradizionali della sua esistenza¹⁸. Ciononostante, essa crede nell'eterna rivelazione dei *Veda*. Per quanto possa sembrare strano, c'è del metodo in questa visione. Nel corso dei secoli gli studiosi hanno costantemente messo in ridicolo le teorie della scuola *Mīmāṃsā*, in particolare il principio dell'*apauruṣeyatva*, che, applicato ai *Veda*, nega il valore originario del *puruṣa*.

Tralasciando la slealtà di alcune critiche, se considerata in una prospettiva di cultura laica contemporanea, l'elaborazione della scuola *Mīmāṃsā* assume caratteristiche straordinarie. In altra sede¹⁹ ho tentato di dimostrare come tutto ciò che è significativo non derivi da un autore. Per usare un'espressione del poeta Kahlil Gibran, ciò che ha significato viene non *da* noi, ma *attraverso* noi. Ciò è vero non soltanto per i *Veda*, ma per tutta la letteratura che abbia un significato autentico per l'umanità.

In ogni caso, con la sola eccezione della dottrina *nyāya*, l'idea di un Īśvara personale è vista con unanime sospetto dai sistemi di pensiero ortodossi. In ogni sua apparizione, Īśvara è più simile al proverbiale *deus ex machina* che non a una divinità capace di provare amore. Soltanto nelle tradizioni popolari della *bhakti* si può trovare una rivelazione del mistero cosmo-teistico in grado di prendere sul serio l'interesse degli esseri umani e la totalità del mondo.

¹⁷ Si veda G. Oberhammer, «Zum Problem des Gottesbeweises in der indischen Philosophie», in *Numen*, XII (1965), pagg. 1-34.

¹⁸ F. X. D'Sa, *Shabdapramanyam in Shabara and Kumarila. Towards a Study of the Mīmāṃsa Experience of Language*, De Nobili Publications, Wien, 1980, pagg. 192 segg.

¹⁹ Id., «Revelation Without a God. Kumarila's Theory of Shabdapramanyam», in D. S. Amalorpavadass (a cura di), *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures*, National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre, Bangalore, 1974, pagg. 41-57.

9. Riflessioni conclusive

La storia del Divino nelle tradizioni hindū si articola in molte fasi differenti, ognuna delle quali rivela, a seconda dei bisogni e del temperamento degli uomini dell'epoca, un diverso aspetto del Divino. Raramente le tradizioni hindū hanno assolutizzato i propri approcci al Divino: ciò ha reso possibile il libero e reciproco scambio di risorse spirituali. Il fatto di credere, ad esempio, in Viṣṇu non impedirà a un hindū di rispettare Śiva, e forse addirittura credere anche in lui. Come ha affermato Madeleine Biardeau, «la scelta di Viṣṇu o di Śiva come Dio supremo non causa l'esclusione dell'altro, che resta presente, sia pure a un livello inferiore»²⁰. All'interno della grande famiglia formata dalle tradizioni hindū vi è dunque un salutare scambio di dare e avere.

Molti sono gli elementi dello hinduismo che ancora rivestono notevole importanza ai giorni nostri. Innanzitutto, la varietà delle tradizioni è tale da soddisfare le esigenze e gli interessi più svariati. In secondo luogo, la straordinaria dimensione cosmica di queste tradizioni offre una buona apertura per lo spirito secolarizzante della nostra epoca. L'espressione simbolica "sacrificio cosmico" può sembrare obsoleta, ma il suo significato profondo è assai pregnante in un'epoca dominata dal sapere scientifico, che vede in ogni fenomeno qualcosa di interconnesso e interdipendente. L'idea di un "sacrificio cosmico" aggiunge alla moderna concezione del mondo una dimensione di interezza che non è accessibile alla mentalità scientifica. D'altro canto, anche la scienza potrebbe, dopo attenta riflessione, accettare l'idea che l'intero non sia semplicemente la somma delle parti. In altre parole, il significato che gli esseri umani sperimentano è anche una "parte" della realtà, poiché è da questo significato che la ricerca scientifica trae origine e si alimenta.

Ciò detto, vorrei ancora sottolineare come, a mio giudizio, la storia dell'umanità si sia da poco avviata verso una nuova fase caratterizzata da una crescente consapevolezza del pluralismo religioso e da una crescente interconnessione dei sistemi politici ed economici. Tutto ciò porta con sé nuove responsabilità e nuove sfide di dimensioni globali. Non ci si può più accontentare di antiquate interpretazioni monoculturali: oggi si ha bisogno di visioni interculturali. Lo scambio di risorse materiali e spirituali deve assumere dimensioni globali. Per far sì che ciò accada, le religioni dovranno riformulare il proprio messaggio in modo da facilitare la cooperazione con altre fedi religiose, in nome di

²⁰ M. Biardeau, *L'hinduismo* cit., pag. 125.

un ideale di pace e giustizia per l'intero pianeta. Se ciò non avverrà, la sopravvivenza dell'umanità e della stessa Terra sono in grave pericolo.

La religione e i suoi seguaci possono, in tutto ciò, svolgere un triplice ruolo: quello del poeta, quello del profeta e quello del pontefice.

Il poeta (termine che deriva da *poiesis*) si pone alla ricerca di tutto ciò che ha significato, che aiuta a comprendere il significato della vita. Poiché la loro sensibilità verso la dimensione più profonda della realtà è maggiormente sviluppata, i poeti e gli artisti vedono aspetti del reale che normalmente sfuggono alle persone di animo concreto. È per questo che le scritture e le tradizioni sacre hanno in sé una forte tensione poetica. I poeti fanno comprendere agli uomini che la realtà ha significati ulteriori, al di là delle semplici apparenze: dicono che l'acqua è più che un semplice liquido, che il mondo non è semplicemente ciò che si vede, e che gli esseri umani non sono "soltanto" esseri umani. Sono i poeti, in sostanza, ad attirare la nostra attenzione verso il "nuovo cielo" e la "nuova terra".

Il secondo compito che spetta alla religione è quello del profeta, ovvero di chi sa comprendere che il mondo non è come dovrebbe essere. L'uomo comune si ritiene soddisfatto se la sua vita è ragionevolmente facile e confortevole: spetta al profeta indicare la dimensione comunitaria e cosmica della realtà. Concentrandosi esclusivamente su se stessi, gli individualisti tendono a tralasciare questo aspetto: il compito del profeta consiste dunque nel fornire una prospettiva critica, creativa e olistica.

La religione e i suoi seguaci dovrebbero infine assumere su di sé il ruolo del pontefice, ovvero del costruttore di ponti. Gli eventi della storia più recente hanno reso ancor più urgente la necessità di costruire ponti tra religioni e culture diverse. Non è sufficiente che una religione abbia senso per i suoi fedeli, e che i suoi profeti disapprovino il modo in cui l'ingegno umano plasma il mondo. Al di sopra di tutto ciò deve esservi un pontefice che unisce tutte le tradizioni, facendone non una mescolanza informe bensì un insieme organico, in cui ciascuna tradizione viene percepita come organicamente connessa a tutte le altre. Sarebbe necessaria una sorta di *perichoresis* in cui ogni elemento, senza essere ridotto al pari degli altri, non è separato da essi. La metafora di questa visione *advaita* potrebbe essere quella dell'arcobaleno, in cui l'unità dell'essere è coerente con la differenza di identità.

L'uomo e la salvezza nella tradizione hindù

Mario Piantelli

L'oggetto specifico di questo saggio è una presentazione sintetica della visione dell'uomo e della salvezza nella tradizione hindù. Il primo interrogativo da affrontare, se s'intende dialogare efficacemente con una visione del mondo aliena, è quanto disinvoltamente le categorie europee possano essere utilizzate in questo dialogo. È invero sorprendente come, quando la nozione di "salvezza" viene applicata a ideali sbocciati entro un contesto culturale e linguistico extra-europeo, la sua presenza in esso venga presa tranquillamente per scontata. Nessuno sembra porsi il problema se la "salvezza" non sia in effetti qualche cosa di totalmente occidentale e, come tale, del tutto inadatta, a guisa d'un vero e proprio letto di Procuste, a rendere la portata di categorie orientali che hanno valenze ben diverse.

Vi era una volta il detto (oggi messo un po' fra parentesi, ma ancor tenuto per valido sul piano dogmatico da una nutrita pattuglia di teologi "old fashioned") che «*extra Ecclesiam nulla salus*», «non c'è nessuna "salvezza" fuor dalla Chiesa»¹. Senza necessariamente riaffermarne la portata teologica, c'interessa in questa sede sottolineare le implicazioni di tale massima dal punto di vista della storia delle idee: è indiscutibilmente vero, infatti, che la nozione stessa di "salvezza" è tipicamente occidentale.

¹ La massima è richiamata ancora nel 1949 dal Santo Uffizio all'Arcivescovo di Boston (per darne interpretazione non esclusivista, n.d.c.): «*illud quoque infallibile effatum <...> quo edocemur extra Ecclesiam nullam esse salutem*». Nel latino medioevale del 1215 la *Constitutio de fide catholica* – il cosiddetto *caput firmiter* – del IV Concilio Lateranense proclamava: «*Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur*». Riprendeva e rinforzava l'asserzione Bonifacio VIII nella celebre bolla *Unam Sanctam* del 1302: «*unam sanctam Ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere <...> extra quam nec salus est nec remissio peccatorum*» e nei secoli essa viene ancor ribadita dai Pontefici, fino al neo-canonizzato Pio IX (nell'enciclica *Quanto conficiamur moerore* del 1863: «*notissimum quoque est catholicum dogma, neminem scilicet extra catholicam Ecclesiam posse salvari*»).

Per limitarci alle lingue indiane, non esiste in esse la possibilità di tradurre letteralmente il greco *σῶζω*, *σῶς*, *σωτήρ*, così come il latino *salus*, *salvator*, *sospes*, cioè tutti quei termini che sono nell'antichità collegati al campo semantico della "salvezza"². In effetti, la portata di tale nozione si sviluppa appieno nel contesto culturale ellenistico. Qui viene valorizzata ed estesa quella che originariamente era una funzione caratteristica del solo Zeus, il fatto di essere *σωτήρ*, cioè "salvatore" da pericoli, da malattie, da ogni sorta di pericoli e fattori negativi che minacciano l'uomo nella sua quotidianità: mentre la prima libagione in ogni simposio veniva indirizzata a Zeus come Signore dell'Olimpo, a lui in quanto *σωτήρ* spettava particolarmente la terza. Il suo culto in questa veste, oltre che ad Atene, si celebrava in diverse altre città, tra l'altro a Mantinea, Epidauro, Messene e Megalopoli. I romani traducevano l'epiteto in discorso "*Conservator*", con la valenza salvifica intensificata dal prefisso. La qualifica di "salvatore" viene estesa dapprima ad alcune altre figure divine collegate in particolar modo alla funzione di risanatore e soccorritore dell'umanità sofferente o pericolante, come quelle di Asclepio e dei Dioscuri, poi ai re succeduti ad Alessandro. A partire da Antigono Monofalmo e suo figlio Demetrio Poliorcete, proclamati da un decreto ateniese dèi *Σωτῆρες*, si trovano tutta una serie di monarchi ellenisti, Tolemei³ e Seleucidi⁴, che sono così qualificati, talora con le loro consorti⁵, sottolineandone la statura divina o quasi-divina. Lo stesso avviene anche per dinasti minori, quali Attalo I ed Eumene II di Pergamo, e l'uso si spinge fino alla lontana Battriana, dove sono detti *Σωτῆρες* Diodoto I, Menandro, Stratone ed Ermeo, senza che i testi indiani come il *Milindapañha* (le "Domande di

² È stato proposto di accostare tali termini alla radice vedica e poi sanscrita *tu-*, il cui senso è "esser forte, efficiente, autorevole", donde si formano termini come "*tavas*" e "*taviṣa*", "forte, energico, coraggioso", e "*tivra*", "intenso, violento, acre, terribile". Anche ammessa una comune origine indoeuropea delle due famiglie di vocaboli, lo iato intervenuto tra le rispettive portate semantiche – la florida salute da una parte e il vigore violento dall'altra – rende impossibile avvalersi della radice in discorso e delle sue formazioni per veicolare adeguatamente il senso della "salvezza" nell'orizzonte linguistico indiano. Salvare non è semplicemente corroborare. Come controprova si posson citare le rese di "salvezza" con "assenza di malattia" (*ārogya*) o "protezione d'ogni lato" (*paritrāna*) nella versione sanscrita del *Nuovo Testamento* edita per i tipi della Bible Society of India and Ceylon, Bangalore, 1962 (reprint; la data della prima edizione non è indicata).

³ In particolare il fondatore della dinastia, cui l'epiteto è assegnato per i soccorsi apportati a popolazioni disastrose, e Tolemeo IX sono contraddistinti da tale designazione.

⁴ In particolare Antioco I, Seleuco III, Demetrio I e Demetrio III.

⁵ Ad es. Antioco III e sua moglie Laodice III, in un decreto di Teos. Cfr. S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney, 1984, cap. 2.1: *Cults of Hellenistic Kings*, pag. 31.

Menandro")⁶ ne registrino alcun equivalente; la titolatura soterica sarà occasionalmente attribuita anche ad imperatori romani celebrati per il loro evergetismo, primo fra tutti Augusto. Contemporaneamente, anche molti altri dèi (come Dioniso, Helios, Hera, Persefone, Hecate ed Artemide) diventano Σωτῆρες. Ciò emerge limpidamente non soltanto dal *corpus* delle iscrizioni di quest'epoca che sono pervenute fino a noi, ma anche dall'innologia sopravvissuta, che abbonda del nostro epiteto, anche in contesti riferiti ad una "salvezza" che sembra trascendere le mere vicende terrene e si ricollega ad una prospettiva iniziatica. Così, per esempio, Proclo in un *Inno comune agli Dèi* che ci è stato trasmesso li chiama Σωτῆρες μεγάλοι, "Salvatori grandi"⁷, in riferimento alle iniziazioni in cui essi hanno un ruolo preponderante. La dea Iside, che è probabilmente la figura più accattivante di Grande Madre nel mondo mediterraneo di questa età, nella sua variante locale serpentina di Ther-muthis, è invocata come Σώτειρα ἀθανάτη, la "Salvatrice immortale", in uno degli inni d'Isidoro⁸, mentre in un contesto para-iniziatico ella appare a Lucio d'Apuleio annunciandogli che, grazie alla sua provvidenza, ormai rifulge per lui il giorno della salvezza (*dies salutaris*)⁹; ancora in ambiente misterico un altro popolarissimo nume, Mithra, è magnificato nella celebre iscrizione dell'ipogeo di Santa Prisca sull'Aventino per "aver salvati anche noi, versando il sangue eterno"¹⁰, presumibilmente al momento dell'immolazione del toro primordiale. Questa nozione di "salvezza" diffusa presso i seguaci dei culti vicino-orientali viene naturalmente calata anche nella redazione della *Bibbia* in greco, quella dei *Septuaginta*, dove espressioni ebraiche che letteralmente significano che Dio

⁶ Una versione italiana a cura di M. A. Falà, *Milindapañha. Le domande del re Milinda*, è disponibile per i tipi di Ubaldini, Roma, 1982.

⁷ Vedi al v. 6.

⁸ I, 26.

⁹ *Metamorfosi*, XI, V; cfr. Is. 49, 8 nella resa dei *Septuaginta* «ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας», cit. da Paolo, 2 Cor. 6, 2.

¹⁰ *Et nos servasti eternali <sic> sanguine fuso*. A. Ferrua, in Bull. Com. LXVIII, 1940, pag. 85 e C. C. van Essen e M. J. Vermaseren, *The Excavations of the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Brill, Leiden, 1965, fig. 69, pagg. 215, 217 segg. Sulla leggibilità dell'iscrizione in tempi successivi, cfr. S. Panciera, «Il materiale epigrafico dallo scavo di S. Stefano Rotondo», in *Mysteria Mithrae*, (Atti del Seminario Internazionale su "La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia", Roma-Ostia, 28-31 marzo 1978), Brill-Ateneo & Bizzarri, Leiden-Roma, 1979, pagg. 103-05. Mithra è identificato con Zeus Helios Megas Sarapis Σωτήρ in un'iscrizione delle Terme di Caracalla, M. J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, vol. I, Nijhoff, The Hague, 1956, n° 463. La sua identificazione con il Sōzyans, "Soccorritore venturo", atteso dagli zoroastriani ortodossi alla fine del mondo, sembra esser suggerita dall'invocazione "nama nama sebesio".

è la “scappatoia” dell’uomo, cioè l’ausiliare che gli consente di sfuggire o scampare da nemici, disastri e simili, vengono rese, appunto, in termini di “salvezza”. Il *Nuovo Testamento* fa il suo ingresso entro questa compagine d’idee proponendo una nozione di “salvezza” attraverso il rito battesimale¹¹ destinata a grandissimo successo, che sopravviverà nei millenni dopo la scomparsa delle altre componenti del mondo religioso tardoantico e si presterà a sempre nuove riletture ed interpretazioni. Se, come scriveva Benedetto Croce, volenti o nolenti «non possiamo non dirci cristiani»¹², *a fortiori* è pur vero che non possiamo non dirci ellenisti. I nostri interlocutori indiani, che traducono tranquillamente le diverse forme di liberazione dal ciclo delle rinascite come “*salvation*” sono anche loro tributari, nell’adattamento di queste categorie ai nostri lessici, del retaggio ideologico che contraddistingue ancora – spesso senza che i suoi portatori ne siano coscienti – l’Occidente attuale.

Occorre dunque puntare il dito contro le troppo facili assimilazioni, che tanto spesso costituiscono più che una via regale di comunicazione o un ponte gettato fra le culture, una pietra d’inciampo, per cui ciascuno crede di comunicare con l’altro, ed invece – sostanzialmente – finisce per dialogare con un’immagine distorta di se stesso.

Per quel che riguarda la nozione indiana di uscita dal ciclo delle rinascite, quella che normalmente si considera corrispondente alla “salvezza”, essa naturalmente parte dall’idea che vi sia un tale ciclo, dal quale è desiderabile liberarsi una volta per tutte, mentre la nozione di “salvezza” invalsa nell’Occidente non presuppone in linea di principio nulla del genere. Tutt’al più, in contesti escatologici o mistici, si incontra, già prima dell’avvento della visione cristiana, l’ideale di una fuga dal mondo. Così può accadere di leggere su qualche epitaffio antico espressioni orientate in tal senso: «Evasi, fuggii. Speranza e Fortuna, statemi bene! Non ho nulla più a che fare con voi: prendetevi gioco degli altri!»¹³. E una voce solenne come quella del filosofo Plotino termi-

¹¹ Già Mc. 16, 16 si conclude con la promessa che chi avrà avuto fede e sarà stato battezzato verrà “salvato”; in alcuni manoscritti è menzionato a chiusura del testo il *κῆρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας* forse sotto l’influenza della chiusa di 2 Tm. 4, 18. 1 Pt. 3, 20-21 è particolarmente eloquente su questo tema. La connessione con la morte e risurrezione del Cristo, che richiama i miti fondanti di analoghe iniziazioni misteriche, rinforza la componente escatologica della “salvezza” in discorso.

¹² Cfr. B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Laterza, Bari, 1944.

¹³ CIL 1498. I versi si trovano su un sarcofago della Via Appia proveniente dalla tomba di Lucio Annio Ottavio Valeriano: «*Euasi effugi spes et fortuna ualete nil mihi uobiscum ludificate alios*».

nava il suo trattato sull'Uno con l' incisiva formula: «Fuga di solo al Solo»¹⁴. Esisteranno bensì, in stretta connessione con movimenti di pensiero come quello dei neoplatonici, delle opzioni dottrinali minoritarie che vedevano teorizzata la metensomatosi o metempsychosi¹⁵: esse si riscontrano altresì presso un fascio di cristiani orientali costituito principalmente dagli origeniani¹⁶ e presso altri indirizzi che si ponevano fuori dalla corrente teologico ortodossa, ad esempio – almeno in parte – i cosiddetti “catari”. Si ritrovano significativi paralleli a tali dottrine nell'esoterismo ebraico¹⁷ ed islamico¹⁸ medioevale. Ma, a parte queste tesi peculiari, abbracciate da un numero relativamente ristretto di intellettuali, la “salvezza” non ha avuto per sfondo, in Occidente, la nozione di rinascita, mentre l'idea indiana di “liberazione” è totalmente legata ad essa. Basta ricordare che (a differenza di quanto è creduto presso alcuni popoli “privi di scrittura”, che non assegnano apparentemente alcun carattere “etico” al ritorno in vita degli avi defunti, per lo più rigenerati in seno alla famiglia dei loro discendenti) l'idea della rinascita è sul suolo indiano segnata dal principio di retribuzione dell'azione corporea, vocale o mentale – il *karman* – sia essa assicurata da una provvidenza divina o, nella visione delle scuole di pensiero atee attente a negare ogni responsabilità ad un Signore personale, da un cieco gioco di cause ed effetti, misteriosamente dotato d'infallibile giustizia. Dai semi del *karman* delle vite trascorse via via maturanti dipendono in particolare la nascita da certi genitori, con in dotazione un certo corpo ed una certa mente, accompagnati da determinate inclinazioni e difetti o pregi,

¹⁴ *Enneadi*. VI, 9, 11: «φυγή μόνον πρὸς μόνον».

¹⁵ Meglio continuare ad impiegare questi termini consacrati nei secoli in luogo del neologismo “reincarnazione”, oggi universalmente – ed acriticamente – adottato. La “carne” è categoria squisitamente ebraica, mentre la dottrina dell’“incarnazione” appartiene di diritto al lessico cristiano a partire dal prologo di *Giovanni*, in cui giova a presentare l'umanizzazione affatto singolare del *Logos* piuttosto che la vicenda di un individuo qualsiasi. Di vera e propria “reincarnazione” ha senso parlare soltanto nel contesto della dottrina di alcuni origeniani, secondo i quali il *Logos* alla fine dell'era attuale tornerà a “farsi carne” a vantaggio questa volta dei demoni, in modo da redimerli e coinvolgerli nella finale apocatastasi insieme all'umanità.

¹⁶ Su cui cfr. A. Guillaumont, «Les “Kephalaia Gnostica” d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens», in *Patristica Sorbonensia*, 5, Éditions du Seuil, Paris, 1962.

¹⁷ Circa l'ipotesi di una influenza catara sulla dottrina cabalistica del *gilgùl*, cfr. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Rhein-Verlag A.G., Zürich, 1957, tr. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano, 1965, pagg. 324 seg. e 334 seg., nn. 133 segg.

¹⁸ Circa la differenza nei maestri iraniani tra *tanâsokeb* e resurrezione (*ma'âd*), cfr. H. Corbin, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, IV, Gallimard, Paris, 1972, pagg. 87 segg.

così come la durata della vita (*āyus*) e le esperienze positive e negative occasionate dalle vicende esteriori. Per un impuro peccatore, infatti, la stessa esperienza che a una persona virtuosa causerebbe gioia e commozione, riuscirà tediosa, insopportabile, angosciante... Ma anche i meriti faticosamente accumulati dall'uomo retto e pio, se privi d'immediata remunerazione, a cagione di circostanze impediementi in questa vita, dovranno necessariamente portare frutto in altre. Prospettiva terrificante! Canta un poemetto ascritto al grande Śaṅkarācārya¹⁹: «Sempre di nuovo la nascita, sempre di nuovo la morte, sempre di nuovo la dimora nell'utero d'una genitrice...»²⁰.

Il problema, centralissimo nella vicenda del pensiero indiano, di come sia possibile uscire da un tale eterno ritorno, doloroso e in ultima analisi assurdo, presenta una serie di soluzioni via via proposte nel corso dei millenni dagli intellettuali appartenenti ai diversi *sampradāya*, questo fascio di tradizioni organiche, teologicamente organizzate, che si tende a riguardare, in nome di una sorta di minimo comun denominatore ideologico che si postula suscettibile d'esser reperito in esse, come "hinduismo".

La prima risposta – e probabilmente la più antica – è quella che ci è testimoniata nella scuola śaiva (il sanscrito per *śivaita*) dei pāsupata²¹. I pāsupata sono degli asceti che appartengono soprattutto all'ambiente brahmanico, presenti in modo significativo tra i primi secoli a.C. e i primi secoli d.C., sopravvissuti poi fino al X-XI secolo, almeno in certe zone: in Nepal il santuario principale del paese è ancora quello di Paśupatinātha, cioè di Śiva nella forma appunto di "Signore dei paśu". Questi ultimi sono, nell'ottica vedica, le vittime sacrificali²² su cui a Rudra, antesignano di Śiva, è stato conferito dagli altri dèi il diritto ad un particolare dominio a seguito di una sua impresa, ma nell'ottica particolare di questa scuola e delle scuole śivaite successive sono gli esseri preda di *pāśa*, di pastoie, di legami, che formano il "bestiame" del Dio Signore di tutto.

Orbene, i pāsupata vedevano la liberazione dal ciclo delle rinascite come "*duḥkḥānta*", "fine dei *duḥkha*"²³. Questo è un termine che ci ri-

¹⁹ Ci sia permesso di rinviare su questo maestro alla nostra monografia *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Āśram Vidyā, Roma, 1998.

²⁰ *Carpaṭapañjarikā-stotra* 8: «*Punar api jananam punar api maraṇam punar api jananiṣṭhāre śayanam...*».

²¹ Su questo movimento cfr. per tutti D. N. Lorenzen, *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1972, pagg. 173 segg.

²² Si tratta dei cinque generi di viventi che vengono considerati adatti ad essere sacrificati: umano, equino, bovino, ovino e caprino. Il termine vedico è imparentato con il latino "*pecus*".

²³ *Pāsupatasūtra* V, 40: "*duḥkḥāntam antam*".

manda alla nozione di “dis-agio” esistenziale²⁴, di pena propria dell'esistenza limitata e limitatrice di un'individualità cosciente all'interno di un corpo, nozione appartenente a tutto un mondo di asceti che l'India conobbe nel cosiddetto “periodo assiale”, fossero costoro tributari della tradizione vedica o di esperienze eterodosse, come i seguaci del Buddha – i bauddha –, i seguaci del Jina – i jaina – e quanti altri si rifacevano all'insegnamento di maestri che prendevano le distanze dal comune re-taggio vedico, ad esempio i fatalisti ājivika²⁵, letteralmente “quelli dallo stile di vita” ascetico, secondo i quali rinascite e liberazione sono prodotti da un'interconnessione di fattori (la *niyati*) su cui non si ha alcun controllo. Tutti costoro identificavano il *duḥkha* come il Male con la maiuscola, strettamente connesso, certo, alla nescienza, all'ignoranza (*avidyā*, *ajñāna*) che condiziona, inquinandolo, ogni nostro conoscere, ma al tempo stesso realtà concreta, non riducibile al piano metafisico, segnato com'è con immediata evidenza da tutte le tensioni dolorose che accompagnano le nostre vicissitudini terrene: s'intende dire i colpi del destino (il *daiva*), la povertà, le umiliazioni, le ferite materiali e morali, l'infermità, la morte, sia dei nostri cari che nostra, la distruzione dei nostri piaceri nel momento stesso in cui li stiamo godendo, cui si accompagna naturalmente la paura che tutto questo porta con sé, l'apprensione che ciò che forma l'oggetto dei nostri desideri, del nostro attaccamento e del nostro amore possa venir meno, ma anche la frustrazione quando non riusciamo ad ottenere i fini che ci proponiamo. «Tutto è appunto (o “soltanto”) *duḥkha* agli occhi di chi davvero discerne» recita un famoso *sūtra* di Patañjali²⁶. Diverse varietà di impurità (i *mala*), sono cagione delle nostre miserie; queste sono in particolare: la “conoscenza” illusoria (*mithyājñāna*), in effetti null'altro che ignoranza, la cui rimozione (*ajñānabhāni*) deve avvenire tramite l'insegnamento ricevuto della retta dottrina; i demeriti (*adharma*) accumulati nelle vite trascorse, che occorre spiare con opportune pratiche ascetiche e controbilanciare

²⁴ Etimologicamente, esso allude ad un asse che gira “male” (*duḥ-*; cfr. il greco *δυσ*) entro il cavo (*kha*); cfr. il greco *χάος*) al centro della ruota del carro.

²⁵ Cfr. A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ajīvikas. A Vanished Indian Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1981².

²⁶ *Yoga-sūtra* II, 15: «...*duḥkham eva sarvaṃ vivekinaḥ*». Cfr. la formulazione classica della prima Nobile Verità insegnata dal Buddha: «La nascita è essa stessa disagiata; la vecchiaia è essa stessa disagiata; l'infermità è essa stessa disagiata; la morte è essa stessa disagiata; l'angosciarsi (lo *śoka*), l'andarsene attorno con lamentazioni (il *parideva*), il disagio corporeo (il *duḥkha*, sostantivo), il disagio mentale (il *daurmanāsyā*, lett. “cattivi pensieri”), la frustrazione (lo *upāyāsa*) sono essi stessi disagiati; la comunione (il *samprayoga*) con il non amato è disagiata, la separazione (il *viprayoga*) dall'amato è disagiata; ciò che, bramandolo, non s'ottiene, questo è esso stesso disagiata».

re con l'acquisto di meriti propri ed altrui²⁷; il desiderio, fattore che, come predicava già il Buddha, è legato strettamente al *duḥkha*, dai cui presupposti (cause d'attaccamento, *saktibetu*) occorre affrancarsi ricorrendo alla meditazione accompagnata dai *mantra*; la distrazione (*cyuti* o *pramāda*), che l'attenzione (*buddhi*) costantemente incentrata su Rudra giunge ad eliminare; e finalmente la condizione stessa di *paśu* (il *paśutva*), cui può metter termine non l'iniziativa umana, ma il *prasāda* – il sereno sorriso del Signore compiaciuto – identificato con il Maestro. Questo personale intervento divino giova esso solo a spezzare una volta per sempre i ceppi della nostra dolente umanità. Il fatto che i *pāsupata* vedessero la fine del *duḥkha* quale fine anche, contestualmente, del ciclo delle rinascite è conforme al paradigma panindiano adottato dalle antiche tradizioni ascetiche che si è dianzi evocato e mostra come tale approccio alla liberazione abbia trovato per tempo cittadinanza anche in seno a quello che in età moderna verrà chiamato "hinduismo". Va sottolineato, tuttavia, come gli aderenti a questo movimento non scorressero la ricetta infallibile per attingere un esito siffatto nella mera lotta individuale contro le nozioni false e futili, dalle quali dipendono i ciechi dinamismi della psiche: questo era ai loro occhi solo il primo passo sulla strada della liberazione; piuttosto, adottando una soluzione destinata ad avere grandissima fortuna nel periodo medioevale e post-medioevale della storia del pensiero indiano, essi consideravano centrale e decisivo l'intervento della Divinità. Si ha qui una sorta di equivalente indiano di un'altra categoria occidentale di matrice ellenistica, quella della "grazia"; come si è detto or ora, è questa, attraverso l'annichilazione del "peccato originale" costituito dalla condizione di *paśu*, la cagione unica dell'esperienza purificatrice e trasfiguratrice che porta con sé la fine delle sofferenze e dei disagi del vivere, cui si accompagna tutta una serie di mirabili poteri che ricordano da vicino quelli attribuiti ai risorti nella vicenda della teologia d'Occidente: onniveggenza, onniscienza, capacità di spostarsi ovunque alla velocità della mente, di mutare aspetto a piacere, di dialogare con esseri invisibili, riempiendo gli astanti di stupore, d'udire parole pronunciate anche ad una distanza di cento *yoja-*

²⁷ Caratteristica di questa scuola è la simulazione di un contegno svergognato ed aberrante, per attirarsi biasimo e maltrattamenti da parte dei benpensanti, con il risultato di "rubare" al contempo i loro meriti, come contrappasso all'ingiustizia patita per mano loro. Sul tema della trasferibilità o meno dei meriti, teorizzate entrambe nel pensiero indiano, si veda il volume collettaneo: W. D. O'Flaherty (a cura di), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California Press, Berkeley, 1980, in particolare il contributo di K. H. Potter, «The Karma Theory and Its Interpretation in Some Indian Philosophical Systems», pagg. 241 segg.

na²⁸... Tale intervento della Divinità è gratuito, immotivato, non dipendente dal *karman* – dato che ciò condizionerebbe in certa misura un Agente supremo che deve restare invece assolutamente libero, la libertà essendo la nota distintiva di Śiva. E qui si è sviluppata tutta una serie di polemiche con le altre scuole, che generalmente sostengono invece che la Divinità, o il meccanismo impersonale di cause ed effetti che per gli atei indiani regge il mondo al posto di essa, dà a ciascuno ciò che si merita, nulla più, nulla meno. Lo Śiva dei *pāsupata*, vero *Deus ex machina* dacché è in grado egli solo, con un gesto di benevolenza immeritata ed immeritabile, di risolvere tutti i nodi della vicenda individuale, ha dunque una funzione che, in termini occidentali, si potrebbe definire propriamente di “Salvatore” o “salvifica”. Qui si è in certo modo legittimati a introdurre la categoria di “salvezza”: quando c'è Qualcuno che “salva” l'uomo che ricorre al suo aiuto con l'umile consapevolezza della propria impotenza radicale, si può utilizzare il termine salvezza; in altri casi la cosa sembra meno facile.

La seconda soluzione offerta al problema dell'uscita dal ciclo delle rinascite, anche questa molto antica, consiste in una lettura della liberazione in termini rigorosamente karmici. Il termine qui impiegato di preferenza è “*apavarga*”. “*Svarga*” e “*apavarga*” sono le due forme di esito *post mortem* che si vengono delineando in testi che sono, ancora una volta, precedenti all'età cristiana e saranno accettate come un dato quasi banale nella vastissima letteratura epico-purāṇica. Lo *svarga* è il paradiso celeste, il regno divino di Indra e di altre Divinità risalenti all'epoca vedica, in cui i caduti in battaglia principalmente, e poi altre persone privilegiate – che vi giungono attraverso il sacrificio vedico o altre forme di pietà cui s'accompagna una netta connotazione ritualistica – possono godere di piaceri raffinati ed intensissimi per un lungo lasso di tempo, liberi da ogni preoccupazione, sereni e tranquilli, onorati da quegli stessi personaggi divini con cui hanno interagito in vita. Lo *svarga* non è, certamente, liberazione dalla propria individualità limitata; esso, naturalmente, può esser considerato come una forma di “salvezza” *pro tempore*, perché, almeno fino a che tale soggiorno paradisiaco perdura, si è “salvi” quasi completamente dal *duḥkha*. Anche colui che si trova in questa situazione privilegiata, però, è afferrato pri-

²⁸ Si tratta di una misura che varia a seconda del contesto geografico, come la paranga iranica: essa è misurata dallo spazio percorso tra il momento in cui all'alba si pone il giogo (*yuga*) sui buoi destinati a trainare il carro di una carovana lungo le strade dell'India e quello in cui, al tramonto, esso viene rimosso.

ma o poi da un'improvvisa, incontenibile angoscia, allorché si rende conto che il suo periodo di dimora celeste è destinato a cessare. Anzi, nel momento in cui, da determinati segni, egli comprende che la fruizione delle gioie dello *svarga* è in procinto di venir meno, sotto l'effetto dell'apprensione conseguente viene in qualche modo ad accalorarsi: il suo corpo celestiale (che si era formato a partire dalle parti sottili dell'oblazione d'acqua offerta ai defunti un anno dopo il decesso, salite fino in cielo a formare per lui un veicolo adatto alle fruizioni dei piaceri meritati in vita), scaldandosi per tale angoscia, finisce per sciogliersi, precipitando di nuovo, sotto forma di rugiada, sulla terra, ed egli così ritorna alle pene del ciclo delle rinascite, solo temporaneamente interrotte. Coloro i quali hanno titolo ad una dimora nello *svarga* non sono mai, dunque, assolutamente sicuri e tranquilli: l'anticipazione della ineludibile perdita dei diletti paradisiaci resta a fare da sottofondo oscuro al loro luminoso godimento, inquinandone l'apparente perfezione. Quanto all'*apavarga*, il termine designa letteralmente la lacerazione del documento su cui è scritto il debito, richiamando ad orecchie cristiane la ben nota metafora paolina del chirografo cancellato²⁹. Per inciso, la "salvezza" intesa come condono dei debiti verso il monarca o esenzione anche solo *pro tempore* dalle tasse a lui normalmente dovute è presente nell'ideologia regale indiana come in quella del mondo ellenistico, dove talvolta i re erano proclamati "Σωτῆρες" da una città per aver "salvato" dalle tasse in perpetuo i loro abitanti... Indubbiamente vi erano delle similitudini che circolavano tra il mondo mediterraneo e l'India, seguendo le grandi carovaniere e le rotte marittime attente a sfruttare i monsoni.

Quest'immagine della remissione/corresponsione del debito, segnata simbolicamente dall'atto di stracciare lo strumento su cui era riportato il suo ammontare, una volta che esso fosse stato corrisposto, era certamente condivisa dall'ambiente proto-cristiano e da quello indiano. Di nuovo occorre domandarsi se, anche qui, sia lecito parlare di "salvezza". La risposta è positiva soltanto entro certi limiti. In effetti, in India il *karman* demeritante, che comporta conseguenze estremamente negative per quanto tocca il destino individuale *post mortem*, oltre alla rinascita in condizioni materiali e sociali – come minimo... – decisamente sfavorevoli, può davvero essere inteso come un debito con la giustizia divina. Fino a quando l'ultimo quadrante non sarà stato paga-

²⁹ Col. 2, 14, che va messo in relazione con la petizione della remissione dei debiti che spicca in entrambe le recensioni del *Padre Nostro* e la parabola dell'intendente spietato in Mt. 18, 23 segg.

to, il debitore non uscirà di prigione, recita il detto evangelico³⁰, e la concezione indiana coincide con quest'affermazione: ognuno continuerà nella sua vicenda terrena fino a quando anche l'ultimo residuo di *karman* non sarà stato esattamente remunerato, fino a quando, cioè, non sarà stato fruito il corrispettivo intero dei suoi demeriti, ma anche quello dei meriti: ché, in quanto titolare della ricompensa di questi ultimi, l'individuo si può dir creditore della giustizia divina, e non gli è comunque lecito rinunciare a un tale diritto! In particolare, si è destinati a durare in vita fino a che non si esaurirà completamente il *prārabdhakarman*, il "karman che ha incominciato" a fruttificare con la nascita presente. Anche se uno fosse colpito dall'arma più terrificante, non potrà esser distrutto, fino a quando il suo *prārabdhakarman* lo tiene in piedi; *vice versa*, se esso ha terminato di fruttificare basterà un colpo assestato con un filo d'erba ad annientarlo. Insomma, il modello di liberazione dal ciclo delle rinascite rappresentato dall'*apavarga* coincide con l'esaurimento del deposito karmico. Questa nozione viene impiegata largamente nella letteratura delle scuole antiche cosiddette "realistiche", principalmente il sistema di pensiero del *nyāya* (letteralmente "indagine critica") e quello appaiato del *vaiśeṣika* (la dottrina "delle distinzioni"), nei quali tuttavia la parte del discorso filosofico relativa a Dio, al *karman* e a tali altri temi che in Occidente si direbbe di teologia resta secondaria rispetto alla trattazione di *topoi* relativi al dibattito e alle sue tecniche, alla teoria del conoscere ed alle categorie implicite nel linguaggio, che forniscono la mappa dell'orizzonte entro cui l'uomo si muove ed opera nel mondo. Solo dopo un primo periodo d'apparente indifferentismo si constata in queste scuole l'emergere di una nozione di Dio, connessa in modo sovente artificioso con la nozione di liberazione. Nella visione matura sviluppata dai loro maestri, l'*apavarga* di fatto comporta la cessazione dell'esperienza, di ogni tipo di esperienza: poiché questa è segnata necessariamente dal *duḥkha*, una proposizione su cui molti indirizzi di pensiero indiani sono sostanzialmente d'accordo, la sua cessazione è l'unica soluzione per ottenere la cessazione del *duḥkha* stesso³¹. Colui che, finalmente, si è liberato dal ciclo delle rinascite non prova più alcunché. Per tutta l'eternità sarà si-

³⁰ Mt. 5, 25 seg.

³¹ Così argomenta il famoso Gaṅgeśa, massimo esponente del "nuovo *nyāya*", nel capitolo XXIII del suo *Tattvacintāmaṇi*, dedicato alla liberazione dal ciclo delle rinascite. Cfr. il sommario delle sue argomentazioni presentato da Sibajiban Bhattacharyya nel vol. VI «Indian Philosophical Analysis. Nyāya-Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha» della *Encyclopaedia of Indian Philosophies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, pagg. 235 segg.

mile ad una roccia o ad un pezzo di legno, totalmente privo di qualsiasi consapevolezza oggettuale. Si potrebbe dire con l'autorevole commentatore Vātsyāyana³² che egli gode di una beatitudine affatto inco-sciente, se avesse ancora senso parlare di beatitudine in questo contesto. In effetti, la possibilità di parlarne è *sub iudice* e nell'India stessa i critici di questa concezione fanno notare che un ideale di liberazione siffatto non ha un reale significato.

Il terzo termine riferito alla liberazione deriva anch'esso da una metafora, ma una metafora che differisce dalla precedente sia per implicazioni sia per sfondo concettuale. Si tratta del *nirvāṇa*. Lo si conosce soprattutto dall'impiego preferenziale che ne fanno i bauddha, i seguaci del Buddha, ma è largamente presente anche altrove nel contesto indiano: ad esempio, lo si ritrova nella *Bhagavad-gītā*, ove si presenta, a scanso di equivoci, con una specificazione rigorosamente improntata all'ortodossia vedica: "*brahmanirvāṇa*"³³. Il termine "*nirvāṇa*" si riferisce letteralmente ad una situazione che si potrebbe dire meteorologica: il fatto che non ci sia vento, che non ci sia spostamento d'aria. In assenza di correnti d'aria, la fiamma non si agita, non vibra, non tremola³⁴. E la contemplazione di una fiamma resa così salda e continua – un oggetto luminoso apparentemente immobile alle cui diverse parti, il corpo centrale, i margini, l'alone che irradia, vengono assegnati diversi significati simbolici – è una ricetta di fissazione dell'attenzione assai diffusa nel mondo indiano... L'assenza d'aria è, però, anche causa dello spegnersi

³² Da non confondersi con il redattore dei *Kāmasūtra*, appartenente alla stessa discendenza brahmanica! Cfr. l'esposizione di Karl H. Potter nel vol. II «Indian Metaphysics and Epistemology: the Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa» della *Encyclopaedia of Indian Philosophies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1977, pagg. 28 seg.

³³ II, 72: «Questa <scilicet la gnosi> è la stazione relativa al Brahman (la *brāhmī sthitiḥ*), oh figlio di Prthā, né avendo attinto questa si è <più> confusi; stando in essa anche al tempo della fine <della vita>, si consegue il *brahmanirvāṇa*»; V, 24 segg.: «Quegli il cui agio è interiore, che dell'interno si diletta, e così pure ch'è tutt'uno con l'interno luce (*antarjyotir eva*), questo yogin perviene al *brahmanirvāṇa*, divenuto il Brahman (*Brahmabhūta*; questo termine è impiegato anche nei testi buddhistici per descrivere l'attingimento del *nirvāṇa*; cfr. K. Bhattacharya, *L'Ātman-Brāhman dans le Bouddhisme ancien*, vol. XC, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1973, pag 81 segg.). Attingono il *brahmanirvāṇa* i veggenti le cui impurità sono estenuate, le cui ambivalenze sono state recise, il cui sé <qui nel senso della persona, o della mente> è imbrigliato, che nel giovare a tutti gli esseri si compiaccono. Il *brahmanirvāṇa* si verifica presso coloro che sono del tutto disgiunti da desiderio ed ira, asceti dalle coscienze imbrigliate, cui il Sé è noto».

³⁴ Ci sia lecito citare ancora una volta la *Bhagavad-gītā*, VI, 19: «Come una face che sta senza vento (*nivātastho*) non vibra: questa similitudine è ricordata per lo yogin la cui coscienza (*citta*) è doma, che è congiunto allo yoga del Sé».

della fiamma, che, venendo meno alla vista, si ritiene in qualche modo essersi riassorbita in ciò che l'aveva prodotta.

Vi è un antico testo upaniṣadico³⁵ che dice che Agni, il dio-fuoco, allorché cessa d'ardere, torna alla vulva che l'ha generato, ossia entro i bastoncini (*araṇi*) che l'avevano sprigionato con il loro soffregamento nel corso della preparazione del sacrificio. Dove è andato il Fuoco "nirvāṇato", domanda un celebre passo³⁶, a Nord, a Sud, a Est, a Ovest? La risposta è che esso non è andato da nessuna parte: come il Sole che tramonta, esso è ritornato "a casa", nel suo stato seminale. Così la coscienza individuale si riassorbe in un modo o nell'altro in uno stato quiescente, caratterizzato dall'assenza di *duḥkha*, aperto sull'Assoluto. «Là non risplende Sūrya, il dio-sole, né Candia, il dio-luna, e le stelle, né questi lampi rifulgono, a tacer poi di questo Agni (ovviamente, ché a lui in primo luogo si riferisce la nostra metafora!); per il solo rilucere di Quello tutto quest'universo riluce dappertutto», dice un altro antico testo upaniṣadico³⁷, la cui citazione è messa anche in bocca al Buddha, allorché il Maestro deve alludere al *nirvāṇa*³⁸.

Normalmente, proprio perché esso si sottrae a parola e pensiero, si fa ricorso per descriverlo a tutta una serie di epiteti che dipingono l'assenza di turbamento e la calma silente e serena di chi si trova in questa condizione che trascende l'orizzonte dell'esperienza divisa ed impermanente, affrancato com'è da tutto ciò che in quello veniva sperimentato come negativo. Vi si giunge per una via che si diparte da questa vita quotidiana giocata sui sensi e come polverizzata in molteplici sfaccettature, passando attraverso la meditazione e sboccando nel raggiungimento dell'anzidetto stato seminale di coscienza, il quale precede il pensiero articolato ed ogni molteplicità suscettibile di esser colta da esso.

Questa concezione della liberazione, se messa a confronto con quella del *nyāya-vaiśeṣika* cui prima ci si riferiva, assume ai nostri oc-

³⁵ *Śvetāśvatara-upaniṣad* I, 13: «<...> del Fuoco (*Vahni*, lett. "veicolante" le offerte che vi sono arse al mondo celeste e agli dèi che vi risiedono) andato alla vulva il volto non è veduto, eppure non vi è annientamento del <suo aspetto> sottile: esso di nuovo invero nella vulva ch'è il combustibile (*indhanayanti*) è afferrabile <...>».

³⁶ *Majjhimanikāya* I, pag. 487 <è consuetudine indicare i riferimenti al canone buddhistico in lingua pāli con gli estremi dell'edizione della Pāli Text Society, distribuita da Routledge & Kegan Paul, London-Boston>.

³⁷ *Kāthaka-upaniṣad* II, 2, 15; *Śvetāśvatara-upaniṣad* VI, 14; *Muṇḍaka-upaniṣad* II, 2, 11.

³⁸ *Udāna* I, 10: «Là acque e terra, l'igneo fulgore e il vento non han base, là le stelle non rifulgono, il Sole non illumina, là la Luna non luce, là la tenebra non esiste! Quando l'asceta, il brāhmano, grazie al sé e al silenzio abbia conosciuto, allora da forma e informe, da agi e disagi è liberato».

chi una certa qual “aria di famiglia”. Una differenza sussiste, anche se abbastanza sottile: in termini gnoseologici, il *nirvāṇa* non è, infatti, mera assenza di coscienza, come accade talora di leggere nelle pagine d’interpreti superficiali o frettolosi del pensiero indiano, ma costituisce uno stato per definizione sottratto alle determinazioni concettuali che accompagnano l’esperienza mondana ed il linguaggio differenziato che ce ne fornisce la mappa, e dunque assolutamente ineffabile. Non è lecito darne una descrizione in termini di assenza o di presenza del soggetto cosciente. Piuttosto esso costituisce la controparte del *ni-rodha*, l’arresto o blocco, ma anche il contenimento, come ad opera di una diga, dei dinamismi psichici che portano con sé il *duḥkha*, cominciando dal desiderio.

Queste fin qui presentate sono le formule più antiche di liberazione. In seguito, intorno all’inizio dell’era cristiana, si afferma un diverso ordine di metafore, basato su un uso massiccio della radice *muc-*, che significa “sciogliere”, “liberare dai legami”, “far cadere i vincoli”, “togliere da sotto il giogo”. Due sono i termini principalmente impiegati: il (*vi-* o *pra-*) *mokṣa* e la (*vi-* o *pra-*) *mukti*, cui se ne affiancano altri, come il (*vi-* o *pra-*) *mocana*, il (*vi-* o *pra-*) *mokṣaṇa*, il (*vi-* o *pra-*) *moka*. La liberazione in questo contesto è rappresentata dunque da una caduta di legami. A quest’immagine è – ovviamente! – sottesa l’idea che vi siano un giogo, o dei legami, responsabili dell’eterno ritorno nel ciclo delle rinascite; tali legami devono cadere o venir rimossi. Principalmente si tratta dell’appropriazione selettiva di alcuni oggetti dell’anzidetta esperienza mondana, con i quali di preferenza ci si identifica: anzitutto il corpo e le sue pertinenze, poi la vita dei sensi, infine le diverse forme di esperienza legate all’attività mentale: paure, brame, sogni, speranze, apprensioni, ricordi, in breve tutto quello che costituisce in qualche modo l’orizzonte del nostro “io”. L’abbandono di tali identificazioni porta alla liberazione, perché sono proprio esse a far dell’uomo un soggetto responsabile, in quanto agente (*kartr*) con progettualità consapevole in vista di fini limitati e fruitore (*bhoktr*) delle conseguenze delle azioni pianificate e messe in atto. “Io” e *karman* sono in effetti solidali. L’uomo che si crede tutt’uno con corpo e mente, se pio e retto compirà il suo *karman* stabilito conseguendo meriti attraverso il sacrificio ed altre attività raccomandabili – e divenendo titolare della ricompensa a lui spettante per tali meriti; se invece – ed il caso è assai più frequente – egli è spinto a trasgredire alle regole fissate dalla Norma eterna, il *sanātana-dharma*, comportandosi in modo disonesto o peggio indulgendo a vizi di ogni sorta, contrarrà debiti karmici che dovrà inevitabilmente pagare, come si è detto. Per chi, invece, giunge a negare di essere corpo

e mente, non solo a parole, ma attraverso una presa di coscienza che capovolge il suo *sitz im leben*, ogni motivazione ad agire perde d'interesse, essendo da considerarsi men che reali sia lui, in quanto soggetto agente, che i fini di volta in volta affacciandosi alla sua consapevolezza.

In questa prospettiva, ognuno dei referenti abituali dell'“io” – e del “mio” che gli è correlativo – va riconosciuto come qualcosa che in realtà è alieno, estraneo a noi. Quello che resta dopo avere scartato tali fenomeni, il fondo immutabile su cui si stagliano di volta in volta le mobili immagini del divenire in un gioco caleidoscopico di luci e d'ombre, è ciò di cui ci si deve accorgere, affinché il gioco delle identificazioni cessi una volta per tutte, strappandoci di dosso ciò che in Occidente chiameremmo “persona” – in effetti soltanto una maschera che al tempo stesso cela e tradisce il vero volto della coscienza, come del resto implica, inteso alla lettera, il termine latino... La scoperta di tale fondo immutabile, che per il suo ruolo ricorda l'intelletto attivo degli averroisti, coincide con la liberazione: è la *parā siddhi*, l'attingimento supremo. Il recupero dell'identità profonda sottesa al nostro apparente esser-nel-mondo comporta per i seguaci del *vedānta* la tranquilla dimora in se stessi, lo *svāsthya* o la *svasthatā*, che un profondo interprete del pensiero indiano da poco immaturamente scomparso, Wilhelm Halbfass, suggerisce di leggere come «uno stato di salute ed equilibrio, così come d'identità e di vera comprensione»³⁹; se non “salvezza”, certo “*salus*”...

Dapprima questa visione della liberazione e della via che conduce ad essa è stata il portato di un caratteristico approccio buddhistico al discorso che i teologi cristiani direbbero “antropologico”, basato sulla nozione dell'impossibilità di scoprire nelle diverse componenti dell'orizzonte dell'esperienza un *ātman* inteso quale soggetto metafisico distinto da quello empirico, il *pudgala*, tradotto talora come “persona”.

Successivamente, in seno all'ortodossia vedica, tale visione della liberazione è stata teorizzata dalle scuole del *sāṃkhya* e dello yoga, che, a differenza di quelle buddhistiche, riconoscono un soggetto siffatto, detto, con termine vedico, il *puruṣa*, letteralmente l'“Uomo” vero, in contrapposizione a quello apparente. A tale soggetto assegnano come unico attributo una coscienza impassibile e lo ritengono il testimone interiore radicalmente separato da corpo e mente e non condizionato in alcun modo dagli eventi che lo coinvolgono. Questa concezione è

³⁹ *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, State University of New York Press, New York, 1991, pagg. 250 segg.

espressa da un termine diverso da quelli presi fin qui in considerazione: si tratta del “*kaivalya*”, letteralmente, lo stato di chi è *kevala*, cioè solo, libero totalmente da tutto, isolato, in una situazione di assoluta non-partecipazione, di assoluto non-coinvolgimento rispetto alla vita, ai suoi condizionamenti e alle sue pene. Questa etichetta è applicata alla liberazione principalmente nel sistema dello yoga di Patañjali, ma sussiste già prima nella teorizzazione di altre scuole, anche eterodosse. Ad esempio, la tradizione jaina accanto al *nirvāṇa* introduce volentieri il *kaivalya* per descrivere lo stato ultimo di chi si è affrancato definitivamente dalle rinascite. Per lo yoga, l’ideale che consiste nell’essere totalmente *a se* stanti, nell’uscire finalmente da qualsiasi rapporto con le cose, e quindi con la loro imperfezione, nell’abbandonare completamente il mondo esteriore, cancellando al contempo anche la nostra biografia individuale, significa riconoscere che l’uomo, in quanto Realtà, è già, sostanzialmente, “isolato”. La liberazione come *kaivalya* comporta il recupero di qualcosa che era già presente, inavvertito, prima che la disciplina dell’attenzione e la purificazione progressiva dal gioco fuorviante delle forme di vita mentale segnate dall’“io” e dal “mio” approdassero a farcelo attingere consapevolmente.

A partire da queste nozioni, questo approccio è divenuto alfine proprio della tradizione smārta (quella che si rifà alla *smṛti*, la parte più venerabile del retaggio risalente al mondo vedico), che è espressa principalmente da Śaṅkarācārya e dalla sua scuola, il *kevalādvaitavāda* (“dottrina del mero non-dualismo”), più noto come *advaita vedānta*. Questa identifica la coscienza isolata e impassibile puramente e semplicemente con il *paramātmān*, il “Sé” supremo, coincidente con l’Assoluto, il *Brahman*, la Realtà ultima soggiacente a tutto, incluso il soggetto empirico, ridotto, con l’intero orizzonte dell’esperienza, ad un’apparenza magico-illusoria di tale Realtà, la famosa *māyā*. In quest’ultima veste, la liberazione è concepita semplicemente come l’abbandono della conoscenza (*avidyā* o *ajñāna*) primordiale che da tempo senza principio velava l’appercezione dell’Assoluto: è da questa che dipendeva la falsa identificazione che si è detta con corpo, pensiero e simili. È questa un’esperienza davvero paradossale, su cui la scuola śāṅkariana si produce in un repertorio di rocambolesche acrobazie linguistiche, che formano la delizia dei suoi seguaci nel corso dei millenni. Ecco, ad esempio come nel ben noto poema *Vivekacūḍāmaṇi*⁴⁰ viene descritta l’esperienza in discorso:

⁴⁰ Strofe 481 segg.

Svanita l'attenzione, dissolta l'attività, resomi conto dell'unità di *Brahman* ed *ātman*!

Questo <universo> non lo apprendo, e neppure apprendo un non-questo, né quale o quanta sia la Gioia senz'altra riva! Impossibile dire con voce <umana>, né si può pensar con mente la meraviglia manifesta (il *vaibhava*) dell'oceano del *Brahman* supremo, pieno e ricolmo dell'ambrosia (*amṛta*, la bevanda che dona l'immortalità agli dèi) che è la beatitudine del Sé! <...> Dov'è andato, da chi è stato rapito, in che si è dissolto quest'universo? Or ora da me era veduto, e non c'è! O gran prodigio (*adbhuta*)! Che c'è da abbandonare, che da accettare, che altro <da me>, che distinto, nel grande oceano del *Brahman* ricolmo del nettare della beatitudine indivisa? Nulla assolutamente qui discerno, né odio, né conosco io! Sono, semplicemente, in quanto mio stesso Sé in forma d'eterna beatitudine priva di qualsiasi segno distintivo!

Il mondo, con i suoi “nomi e forme” (*nāmarūpa*) – come vengono tradizionalmente designati i fasci di eventi corporei e mentali che sembrano esaurire l'orizzonte della nostra esperienza – dal punto di vista assoluto (*paramārthataḥ*) semplicemente non ci sono, non hanno Realtà, dato che non superano il *test* della Realtà, che è la presenza nei tre momenti del tempo, passato, presente e futuro. Ciò che è mera apparenza, ad esempio il serpente che ci sembra di scorgere nella penombra della capanna, laddove solo una fune arrotolata si trova sul pavimento, non soddisfa, in effetti, tale criterio: esso non sussisteva in passato, prima cioè che ne fossimo consapevoli, e non ci sarà più in futuro, nel momento in cui ci si renderà conto di come stanno davvero le cose. Dunque non sussiste neppure ora, che si crede di vederlo. Lo stesso vale per il sogno, il miraggio, la visione prodotta da ipnosi, l'allucinazione dovuta ad uno stato alterato di coscienza, il colore giallastro che gli oggetti assumono agli occhi dell'itterico, la seconda luna intravista da chi è affetto da strabismo, e così via. Ma questi quasi-enti non sono nemmeno totalmente irreali (*tuccha*), come ad esempio il figlio di una donna sterile – di cui si parla soltanto con un gioco del linguaggio che si autocontraddice e non veicola alcun referente –, dal momento che li si vede, li si appercepisce, ne siamo spettatori. Quindi sono “*sadasadanirvācaṇīya*”, altrimenti detto non si possono definire né come pienamente reali né come affatto irreali, pur partecipando – in modo che si potrebbe dire “depotenziato” – di entrambe le determinazioni: hanno, sì, una loro presenzialità, che è fondata nella presenza stessa della Realtà, dell'Assoluto, che filtra attraverso questo schermo d'illusioni, ma in se stessi sono caratterizzati da un'assoluta vacuità ontologica⁴¹.

⁴¹ Quale che sia il debito di questa visione nei confronti delle scuole dialettiche buddhi-

Essere liberi, dunque, significa riconoscere che non c'è nulla, o meglio che l'unica cosa che c'è, è, sostanzialmente, Dio, dove "Dio" non è un ente personale come quello cui si rivolge l'appassionata devozione delle scuole teistiche. Nutrire della *bhakti*, dell'amore appassionato ed esclusivo, nei confronti di un tale Dio è, tutto sommato, abbastanza secondario e, in ogni caso, soltanto propedeutico all'esperienza liberatrice. L'unica cosa che effettivamente conta, è il riconoscimento pieno ed esente da dubbi della nostra totale identità con questa Suprema Entità (la *paramasattā*): il *Brahman*. Scoprire una siffatta identità, che ci è rivelata – dice Śaṅkarācārya – dalla stessa certezza del nostro cuore (*svahṛdayapratyāya*), al di là e al di sopra di tutti gli equilibrismi del linguaggio e del pensiero, impotenti a raggiungere questa Realtà, perché posteriori ad essa, è il vero e solo compito dell'uomo su questa terra, il suo tutto.

La visione su cui ci si è diffusi, certamente singolare e senza significativi paralleli in Occidente, si può considerare come caratteristica della visione hindū più matura.

Ma attenzione a non crederla l'unica! Nelle stagioni più recenti della spiritualità indiana, a partire dal IX secolo d.C., tutta una serie di scuole teistiche, segnatamente di matrice viṣṇuita, ma anche fiorite nell'ambito śivaite, ha sostenuto con dovizia di argomenti che in fin dei conti il problema della realtà o irrealtà dell'"io", del corpo, è del tutto secondario ed anzi corpo, mente e simili sono *per sé* assolutamente reali; quel che resta in questi nuovi indirizzi di pensiero della visione ora brevemente evocata è la convinzione che identificarsi con tutto ciò sia comunque erroneo.

Che cos'è, allora, la liberazione per i seguaci delle dottrine teistiche? Ancora e sempre l'uscita da questo falso "io", da questa falsa immaginazione di noi stessi in termini di processi corporei, sensoriali e mentali, ma raggiunta attraverso un repertorio di ricette diverse che mettono a profitto la centralità della Divinità d'elezione dell'uno o dell'altro sistema. Le accennate scuole viṣṇuite e śivaite coltivano, naturalmente, l'attitudine alla *bhakti*, cui si è dianzi alluso. Chi è il *bhakta*? Nel *Rgve-*

stiche come quelle dei *mādhyaṃika*, i seguaci della via "di mezzo" tra la negazione e l'affermazione metafisica, le cui nozioni sulla struttura del Reale e dell'esperienza non sembrano troppo dissimili da quanto siamo venuti accennando – ma anche questo è *sub iudice*: ci sono moltissime discussioni in proposito... –, certamente i diversi indirizzi del *vedānta* non-dualistico occupano, all'interno del vasto arco di tradizioni del mondo dell'ortodossia vedica, la stessa "nicchia ecologica" che è occupata dai *mādhyaṃika* in seno alla tradizione buddhistica.

da, in età molto più antica del periodo di fioritura devozionale che ha fatto di questa figura il suo ideale, il *bhakta* di Indra (la prima e principale divinità tutelare dei popoli indoeuropei che penetrarono nel subcontinente indiano a quanto pare approfittando della decadenza della cosiddetta "civiltà dell'Indo") era colui che, suo compagno di battaglie, divideva il bottino con lui, avendo titolo a beneficiare della sua generosità – Indra essendo il paradigma stesso di questa virtù regale.

"*Bhakta*" significa appunto colui che riceve una quota nella ripartizione della preda. Impersonare il ruolo di un fedele compagno della Divinità è certamente il modo più arcaico di vivere la *bhakti*. Lo si ritrova ancora nell'epica indiana, dove le figure di seguaci privilegiati di qualche eroe di statura semi-divina sono frequenti.

In età più recente, il *bhakta* si presenta come colui che ha parte non tanto dei favori della Divinità, quanto della Divinità stessa, instaurando con essa un rapporto intimo che è sostanzialmente amoroso. Occorre ricordare che anche il sesso è in qualche modo una forma di *bhakti*. Per esempio, nel *Mahābhārata* una principessa invita un re ad avere un rapporto sessuale con lei dicendogli: "*bhajasva mām*", "abbi parte di me". Grazie all'amore reciproco tra il devoto e il cosiddetto "*Iṣṭa*" – quella tra le figure divine principali dell'India da lui scelta per la sua devozione – costui è strappato alla sua falsa identificazione con corpo e mente, e riconosce la propria realtà interiore come qualcosa di radicalmente diverso dall'individualità fisica e psichica, si vuole dire un *quid* "spirituale", non autonomo, ma totalmente dipendente dalla Divinità, sussidiario nei confronti della Divinità, innestato in essa a formare una struttura metafisica che fonda, in termini di vissuto, la possibilità di un amore perenne. Sotto certi aspetti, ciò assomiglia alla sinderesi dei mistici medioevali cristiani.

Le costruzioni teologiche di questa dipendenza variano considerevolmente da una scuola all'altra. Per esempio, per Rāmānuja e per i suoi discepoli, formanti il movimento detto śrīvaiṣṇava, la dipendenza in discorso è espressione di un momento ontologico importantissimo, considerato il fondamento stesso della liberazione, portata dall'abbandono totale di sé alla Divinità – qui Viṣṇu –, la *prapatti*. Si tratta di una sorta di svuotamento completo di ogni protagonismo dell'uomo, grazie al quale la Divinità riempie il devoto e lo estrae dal ciclo delle rinascite. Dall'altra parte si collocano i mādḥva – seguaci del maestro Madhva da cui prendono il loro nome – i quali considerano l'individuo totalmente distinto, ancorché totalmente dipendente nei confronti della Divinità che lo possiede – ancora Viṣṇu! Costoro vedono la conoscenza della Divinità e l'amore per essa come interagenti: l'amore apre le porte alla

conoscenza, la conoscenza produce un amore sempre più profondo, questo permette l'acquisizione di nuova conoscenza ancor più significativa e così via, in una specie di tuffo infinito all'interno della Divinità che rammenta abbastanza da vicino la visione della beatitudine ultima da parte di Origene. Questo maestro non considerava l'attingimento di tale fine come qualcosa di statico, ma come un processo ininterrotto di approfondimento di Dio, con la conquista sempre più completa dell'esperienza "salvifica", dove l'estensione e dilatazione continua della gioia degli eletti è destinata a durare per tutta l'eternità.

Non tutti, naturalmente, si sono sentiti disposti nel corso dei millenni della vicenda del pensiero indiano, a sottoscrivere le implicazioni metafisiche e logiche di visioni così rarefatte ed elevate dello stato dell'uomo in quanto tale. Vi sono stati dei pensatori – come per esempio Bhāskara, di poco successivo a Śaṅkarācārya – che, pur senza formare delle scuole vere e proprie, godettero di una certa autorità, e in qualche modo continuarono a restare in contatto con il polso del sentire comune. Essi qualificavano le concezioni di liberazione che si sono passate in rivista brevemente come ben lontane dall'esser desiderabili. La gente del popolo, osserva Bhāskara, dice che è preferibile far la vita di una volpe nella boscaglia, piuttosto che godere di una liberazione di questo genere: cosa c'è di divertente nel passare tutta l'eternità contemplando – metafisicamente – il proprio ombelico spirituale?

Si potrebbe rispondere che non è la gente del popolo quella che cerca la liberazione dal ciclo delle rinascite. Occorre ricordare che questo ideale non è mai stato ritenuto, in India, un fine da proporre a tutti. Non è affatto facile dis-identificarsi dalla vita del corpo, ed ancor meno lo è dis-identificarsi dall'"io" e dai labirintici espedienti con cui si sottrae al nostro controllo: la gran maggioranza degli esseri umani è presa nelle sue panie. L'*adbikāra*, cioè la competenza specifica a perseguire un fine determinato, è la base per individuare il titolare di un dato modello di condotta nell'universo indiano del *dharma*. Il requisito che ci abilita al perseguimento della liberazione è principalmente la presenza del distacco, il "*vairāgya*" o la "*virakti*", vale a dire il fatto di non essere più "colorato", letteralmente "arrossato", dalle passioni, di non essere più coinvolto emotivamente nelle esperienze, quali che esse siano. Allora lo spettacolo di ogni giorno non ci interessa più: il nostro protagonismo cade da noi come una foglia secca che si distacca dall'albero e l'universo intero diventa qualcosa che si può mettere fra parentesi o anche, tranquillamente, ignorare. Ma è un'esperienza di pochi, anzi pochissimi eletti; tutti gli altri sono sistematicamente dediti alla ricerca di fini mondani come piaceri e vellicamenti vari, fama, considerazione e

prestigio sociale, salute e longevità. A costoro il pensiero indiano propone mezzi tecnici, etici e rituali atti a conseguire quanto hanno a cuore; solo l'asceta, il rinunciatario (*yati, samnyāsin*) è chiamato a coltivare costantemente l'attitudine all'indifferenza. Vi è una ricchissima letteratura sapienziale che tratta dei motivi per provare disinteresse per i fini volgari, mostrando i difetti insiti nelle esperienze corporee, incluse quelle apparentemente molto gratificanti come la fruizione del sesso, della ricchezza e del potere. La liberazione e il distacco sono le due facce della stessa medaglia. Come dice Sarvajñātman Muni, l'autore del *Sanḥṣepaśārīraka*, un importante testo della scuola śāṅkariana⁴²: «Da qualsiasi cosa ci si volge via, da questa cosa appunto si è completamente liberati, disciolti: volgondoci via assolutamente da tutto, non si esperisce più neppure un atomo di *duḥkha*».

Evidentemente, questa è una via dura ed impervia per attingere la libertà. Nella tradizione delle scuole śākta e śaiva che fanno capo a quello che si suole chiamare "tantrismo" – una corrente di spiritualità "trasversale" che diviene assai importante a partire dal medioevo indiano – all'*iter* basato sull'abbandono totale del mondo si sostituisce un diverso approccio, calibrato attraverso raffinate pratiche di yoga e di carattere rituale. Tali scuole sono anch'esse tributarie della nozione di un'assoluta identità tra l'*ātman*, il sé individuale da una parte ed il *Brahman*, l'Assoluto, dall'altra e, naturalmente, anche fra tutti gli altri aspetti del mondo e questa Realtà al tempo stesso trascendente ed immanente. D'altronde, lo diceva già la *Chāndogya-upaniṣad*⁴³: «Tutto questo è soltanto il *Brahman*». Insegnano i *Tantra* che il mondo, in questa prospettiva, dovrebbe essere per così dire vissuto dall'interno piuttosto che abbandonato: i suoi aspetti negativi andrebbero sopportati come mera apparenza e la presenza dell'Assoluto, del Dio, riconosciuta al di sotto di tutte le forme, beninteso anche all'interno di quelle esperienze che il volgo tesauroizza come particolarmente gradevoli. Dunque, al rifiuto del mondo ecco contrapporsi una gioiosa fruizione di esso, pur nella consapevolezza della caducità ed imperfezione dei suoi diletti. Questi sono esperiti *sub specie aeternitatis*, perché si sa che al di sotto del velo delle cose resta pur sempre la Divinità impassibile, non scalfita dal *duḥkha*, liberamente manifestante se stessa nel gioco iridescente di nomi e forme. Come si vede, il pendolo della "salvezza" oscilla tra i due estremi: da una parte la fuga dal mondo della molteplicità e della sofferenza,

⁴² III, 364: «*Yato yato nivartate tatas tato vimucyate / nivartanādd hi sarvato na veti duḥkham anv api*!».

⁴³ VII, 25, 2: «*Sarvaṃ khalv idam brahma*».

dall'altra l'accettazione della vita in tale mondo, trasfigurata dalla consapevolezza della beatitudine suprema che esso insieme nasconde e rivela. In mezzo sta un atteggiamento di parziale rifiuto e parziale accettazione, presente specialmente nei sistemi teistici "rispettabili". Tutte e tre le possibilità sono presenti nella plurimillenaria tradizione spirituale dell'India.

Le pratiche religiose nello hinduismo

Kala Acharya

Lo hinduismo è un modo di vivere, e come tale ha una struttura alquanto complessa, che include numerose pratiche: riti, svariate forme di devozione, preghiere, pellegrinaggi, festività e digiuni, che accompagnano i devoti lungo il loro percorso spirituale. Ogni seguace della religione hindū è libero di scegliere il tipo di pratiche religiose che più si adattano alla sua natura, alle sue attitudini e alle sue capacità. In ogni caso, egli sarà tenuto a osservare certi riti, certe forme di devozione e di meditazione, e a visitare i luoghi sacri della sua religione.

1. I riti dello hinduismo

1.1. Definizione e finalità

Un rito è una forma di osservanza religiosa che segnala o consente il passaggio del fedele da una condizione a un'altra.

Nello hinduismo vi sono tre categorie di riti: obbligatori (*nitya*), occasionali (*naimittika*) e facoltativi (*kāmya*). Secondo le scritture, ogni devoto deve adempiere ai riti obbligatori: la mancata osservanza è equiparata al peccato. I riti occasionali servono invece a conseguire benefici personali; hanno un preciso significato religioso, culturale e sociale, e vengono celebrati in particolari circostanze quali cerimonie e festività. Dei riti occasionali fanno parte anche i sacramenti (*saṃskāra*): il termine *saṃskāra* deriva da *saṃ+kr*, che significa “raffinare”, o “purificare”. I sacramenti sono dunque riti di purificazione, in quanto riscattano l'individuo o ne affinano la personalità affinché egli possa adeguatamente figurare nel suo contesto sociale, facendo fronte alle proprie responsabilità e rendendosi degno dell'unione con Dio. I sacramenti scacciano i mali, esterni e interni all'individuo, ne sostengono il progresso spirituale. In aggiunta al valore culturale e sociale, essi hanno dunque un significato spirituale.

Circa il numero esatto dei sacramenti hindū, le opinioni sono divergenti. Gautama ne enumera quaranta, mentre Āṅgīras ne conta venticinque, e Vyāsa soltanto sedici. Essi iniziano ancor prima della nascita dell'individuo, e terminano con la sua morte.

1.2. I sedici saṃskāra

- Collocazione dell'embrione (*Garbhādhāna*)
- Creazione di un embrione di sesso maschile (*Puṃsavana*)
- Divisione dei capelli della donna incinta (*Sīmantonnayana*)
- Riti di purificazione dopo la nascita del bambino (*Jātakarma*)
- Imposizione del nome (*Nāmakaraṇa*)
- Prima visita al tempio del neonato (*Niṣkrāma*)
- Primo pasto del neonato a base di cibo solido (*Annaprāśana*)
- Primo taglio di capelli del bambino (*Cūḍākarma*)
- Perforazione dell'orecchio del bambino (*Karṇavedha*)
- Iniziazione del bambino all'istruzione, o cerimonia del cordone sacro (*Upanayana*)
- Iniziazione allo studio dei Veda (*Vedārambha*)
- Taglio dei capelli (*Keśānta*)
- Bagno che celebra la fine degli studi (*Samāvartana*)
- Matrimonio (*Vivāha*)
- Accensione del fuoco sacrificale (*Agnihotra*)
- Riti funebri (*Antyeṣṭi*).

Attualmente, soltanto alcuni di questi sacramenti sono considerati essenziali per tutti i membri della società e vengono regolarmente rispettati: l'imposizione del nome, la cerimonia del cordone sacro e il matrimonio. Oltre alle finalità di purificazione, questi riti hanno un significato sociale e culturale, e vengono celebrati con grande gioia.

1.3. La cerimonia del nome (*Nāmakaraṇa*)¹

La tradizione hindū attribuisce grande importanza alla cerimonia del nome. Essa ha luogo nel decimo, undicesimo o dodicesimo giorno dalla nascita del bambino. Il nome imposto al nuovo nato deriva dal nome del padre o della madre; deve richiamare il nome di un lontano antenato o il nome di famiglia, oppure quello di un saggio o di una divi-

¹ *Sāṅkhyāyana-grhyasūtra* I, 24, 4-6; *Āśvalāyana-grhyasūtra* I, 15, 4-8; *Pāraskara-grhyasūtra* I, 17, 1-4.

nità; in alternativa, esso può alludere alla località o alla nazione in cui il bambino è nato.

Il nome deve contenere due o quattro sillabe²; deve iniziare con una consonante, avere al suo interno una semivocale e terminare con una vocale lunga. Se il neonato è maschio, un nome formato da due sillabe gli darà prestigio; un nome di quattro sillabe, invece, conferisce fama di santità³. Se il nome di un maschio dovrebbe essere composto da un numero pari di sillabe, quello di una femmina dovrebbe contenerne un numero dispari, preferibilmente tre, e dovrebbe terminare con una vocale lunga ā o ī⁴. I nomi femminili devono essere facilmente pronunciabili, avere un significato chiaro, gradevole e di buon auspicio⁵. Oggi, la scelta del nome per un nuovo nato è fatta autonomamente dai genitori; se lo desiderano, padre e madre possono comunque chiedere consiglio al sacerdote, che suggerisce loro una lettera dell'alfabeto a seconda del quadro astrale relativo al momento della nascita.

1.4. La cerimonia del cordone sacro⁶

L'*Āpastamba-dharmasūtra* accenna all'*Upanayana*, o cerimonia del cordone sacro, come a una cerimonia di purificazione per chiunque ambisca a ricercare la conoscenza⁷. Questo rito segna infatti l'inizio del percorso di istruzione di un individuo.

Il termine *upanayana* significa letteralmente "avvicinamento": chi viene avvicinato è l'*ācārya*, il precettore incaricato di istruire il fanciullo. Un altro significato del termine è "portare il novizio alla condizione di discepolo".

La cerimonia del cordone sacro viene celebrata nell'ottavo, undicesimo o dodicesimo anno dal concepimento del bambino, a seconda che egli appartenga rispettivamente alla casta dei brahmani, degli *kṣatriya* o dei *vaiśya*⁸. A seconda della casta di provenienza, cambia anche lo scopo del sacramento: per un brahmano, esso consiste nel raggiungimento di una condizione di superiorità spirituale; per un membro della casta degli *kṣatriya*, l'obiettivo da conseguire è l'abilità nelle tecniche di guer-

² *Pāraskara-grhyasūtra* I, 17, 2.

³ *Āśvalāyana-grhyasūtra* I, 15, 5-6.

⁴ *Ibidem* I, 15, 7.

⁵ *Manusmṛiti* II, 33.

⁶ *Saṅkhyāyana-grhyasūtra* II, 1, 1 – II, 6, 8; *Āśvalāyana-grhyasūtra* I, 19, 1 – I, 22, 29; *Pāraskara-grhyasūtra* II, 2, 1 – II, 5, 43.

⁷ *Āpastamba-dharmasūtra* IV, 10, 1 – V, 11, 26.

⁸ *Pāraskara-grhyasūtra* II, 2, 1-3.

ra; per un *vaiśya*, infine, il traguardo consiste nel conseguire le abilità necessarie ad accumulare ricchezze.

Gli elementi più importanti della cerimonia del cordone sacro sono rappresentati dalla pelle di daino e dalla cintura che il discepolo deve indossare, dall'offerta di bastoncini sacrificali e dalla richiesta di elemosina che segna l'inizio di una vita di ristrettezze e duro lavoro.

Le scritture descrivono dettagliatamente ogni aspetto della cerimonia: l'età più appropriata e la stagione più propizia per il suo svolgimento, le caratteristiche degli indumenti in pelle di daino, della cintura di corda intrecciata con erba sacra, del bastone che il maestro offre al futuro discepolo, del cordone sacro (*yajñopavīta*), dello *homa* [l'offerta al fuoco] e le altre formalità che fanno parte del rito: il modo in cui il maestro deve prendere la mano dello studente e toccargli il petto, affidandolo simbolicamente a Savitrī e alle altre divinità, le istruzioni per la preghiera *sāvitrī* che favorisce la crescita intellettuale del fanciullo, lo studio dei *Veda* e la recitazione quotidiana dei testi vedici, i voti speciali per il celibato, e così via.

L'iniziazione del fanciullo è affidata al padre, al nonno, al fratello o a un altro parente di sesso maschile. I discepoli appartenenti alla casta dei brahmani devono coprire la parte superiore del corpo con un indumento in pelle di daino; per i membri della casta degli *kṣatriya*, la pelle di daino deve essere maculata, mentre per i *vaiśya* l'indumento deve essere confezionato con pelle di mucca o di capra⁹. La parte inferiore del corpo dovrebbe essere coperta con un altro indumento della stessa pelle, oppure con un tessuto, bianco o colorato con sostanze vegetali: per i brahmani, la stoffa deve essere tinta di rosso con il rizoma della robbia; per gli *kṣatriya* e i *vaiśya*, l'indumento deve essere giallo. Altri testi danno indicazioni diverse: secondo l'*Āśvalāyana-grhyasūtra*, l'indumento dei brahmani deve essere di color giallo rossiccio, quello degli *kṣatriya* verde chiaro, mentre il giallo è riservato ai *vaiśya*¹⁰.

Coperto con gli indumenti previsti dal sacramento e con i capelli rasati, il futuro discepolo indossa la cintura, riceve il bastone e prende per mano il suo maestro. L'iniziato dovrà servirsi del bastone per sorreggersi nel cammino e nell'attraversare i fiumi, proteggersi durante le uscite notturne e governare il bestiame di proprietà del suo maestro. Quest'ultimo offre al fuoco uno *homa* di burro chiarificato, versa acqua sulle mani dell'iniziando, prega tenendolo per mano e lo invita a guardare il

⁹ *Pāraskara-grhyasūtra* II, 5, 17-19; *Āśvalāyana-grhyasūtra* I, 19, 10.

¹⁰ *Āśvalāyana-grhyasūtra* I, 19, 11.

sole. Toccando il cuore del suo futuro discepolo, il maestro si impegna a prendersi cura della sua istruzione e protezione. Egli invita quindi il fanciullo a recitare la preghiera *sāvitṛī*, o *Gāyatrī mantra*, e gli impartisce le regole per l'osservanza del celibato. Successivamente, l'iniziato chiede in elemosina del cibo e alimenta il fuoco con un bastoncino.

Da questo momento in poi, l'iniziato intraprende una vita di studio e di severa disciplina sotto la guida del suo maestro. In passato gli studenti si trasferivano nella casa del precettore per una dozzina di anni o più, a seconda delle esigenze del loro iter di studi; la relazione tra maestro e discepolo era assai stretta, e dominata da un forte senso religioso. Al giorno d'oggi, invece, è raro che lo studente risieda in casa del maestro.

Alcuni sostengono che in origine la cerimonia del cordone sacro fosse destinata alle donne. Effettivamente, nello *Hārīta-dharmasūtra* si afferma che il rito è rivolto alle fanciulle, mentre il *Gobhila-grhyasūtra* parla di donne che indossano il cordone sacro¹¹. Al giorno d'oggi, tuttavia, questa cerimonia è riservata unicamente ai maschi.

1.5. La cerimonia del matrimonio (Vivāha)¹².

Gli elementi principali della cerimonia

I rituali preliminari che precedono il matrimonio sono la pronuncia della formula di buoni intenti, la celebrazione dello *Śrāddha*, ovvero dell'offerta onorifica agli antenati, e l'adorazione di Gaṇeśa, il dio dalla testa di elefante, allo scopo di rimuovere gli ostacoli al vincolo coniugale.

La cerimonia vera e propria comprende l'omaggio allo sposo da parte del padre della sposa o del suo parente maschio più vicino, qualora il padre sia morto o impossibilitato a partecipare alla cerimonia. Il passo successivo è la consacrazione da parte delle donne appartenenti alla famiglia della sposa. La consegna della sposa, riccamente adornata, è un momento cruciale della cerimonia, ed è accompagnato dalla consegna dei doni. Dopo che lo sposo ha accettato la mano della sposa, viene acceso un fuoco sacrificale. Segue quindi la parte più importante della cerimonia: il rito dei sette passi, o *Saptapadī*. Lo sposo e la sposa, insieme, fanno sette passi (o sette giri) intorno al fuoco. La sposa è invitata a considerare lo sposo una parte di se stessa, nel corpo e nella mente. La cerimonia si conclude con la recitazione di una preghiera di pace e il canto dei *mantra* vedici.

¹¹ *Gobhila-grhyasūtra* II, 1, 19.

¹² *Sāṅkhyāyana-grhyasūtra* I, 12, 1 – I, 17, 10, *Āśvalāyana-grhyasūtra* I, 5, 1 – I, 7, 22; *Pāraskara-grhyasūtra* I, 4, 8 – I, 8, 21.

La parte preliminare della cerimonia nuziale consiste nell'accordo verbale (*vāgdānam*) con il quale la sposa viene promessa allo sposo; è una tradizione assai radicata nella cultura hindū poiché, salvo rari casi, il consenso formale dei parenti costituisce un presupposto essenziale per il matrimonio. Il padre dello sposo fa visita al padre della sposa e pronuncia la formula rituale: «Dà tua figlia in sposa a mio figlio». Il padre della sposa si consulta con la moglie, e risponde: «In questo momento propizio io dò in sposa questa giovane, nata nel clan (*gotra*) di..., figlia di... e di..., e di nome...». Il padre della sposa recita quindi la seguente formula: «Questa giovane è stata verbalmente promessa da me per la generazione della progenie, e da te accettata. Sii felice nel vederla, poiché hai preso la tua decisione». Il padre dello sposo risponde: «La giovane è stata verbalmente promessa da te per la generazione della progenie, e da me accettata. Sii felice nel vedere lo sposo, poiché hai preso la tua decisione»¹³.

Concluso lo scambio di formule rituali, il padre dello sposo dona alla fanciulla riso, fiori e abiti. I sacerdoti brahmani benedicono la promessa sposa.

A tutt'oggi, questa tradizione viene fedelmente rispettata nel Decan ma non nell'India settentrionale. Dopo la promessa di matrimonio viene scelto il giorno propizio per la cerimonia nuziale: il sole deve trovarsi nell'emisfero settentrionale, la luna deve essere piena o crescente, e il giorno deve essere di buon auspicio.

Le cerimonie immediatamente precedenti la cerimonia nuziale sono l'adorazione di Gaṇeśa, la preparazione dell'altare per i sacrifici e la recitazione delle formule beneauguranti (*Svastivācana*).

Il giorno del matrimonio inizia con il bagno nuziale dello sposo e della sposa, ciascuno presso la propria casa paterna. Quindi lo sposo si reca in processione alla residenza della sposa; qui gli viene offerto, in segno di rispetto, il *madhuparka*, un dolce a base di miele e altri ingredienti quali burro chiarificato, latte cagliato, acqua e zucchero candito. Successivamente, il suocero rende onore alla sposa; infine, la sposa venera la dea Gaurī e medita su di lei.

A questo punto lo sposo accende il fuoco, di fronte al quale la sposa viene accompagnata dallo zio materno; una tenda separa lo sposo dalla sposa.

Dopo che il padre della sposa ha unto la coppia, ha inizio il rito del *Kanyādāna*, ovvero la sposa viene accompagnata all'altare dal padre.

¹³ *Vāgdānavidhi*, citato da Gadādhara a proposito del *Pāraskara-grhyasūtra*.

Secondo Yājñavalkya, i membri della famiglia autorizzati a dare in sposa una giovane sono: «il padre o il nonno, il fratello, i membri della sua stessa casta e la madre, in ordine discendente»¹⁴.

Il tutore della sposa pronuncia la seguente formula: «Per il raggiungimento della felicità assoluta che è conseguenza del *Kanyādāna*, per i nostri progenitori, per la purificazione delle dodici generazioni a me precedenti e seguenti attraverso la progenie che nascerà da questa giovane, e per la propiziazione di Lakṣmī e Nārāyaṇa, [...] io faccio questo dono».

Nell'affidare la giovane allo sposo, il tutore lo ammonisce a non violare la sua persona anteponevole la pratica religiosa, la brama di ricchezza o l'appagamento del desiderio.

A questo punto, lo sposo domanda al tutore: «Chi dà in sposa questa giovane?». La risposta a questa domanda è «Kāma», ovvero il dio dell'amore. Quindi lo sposo accompagna la sposa fuori dalla tenda nuziale, e le dice, in privato: «Ovunque tu abbia vagato con il cuore, lontano come il vento nelle più remote regioni del mondo, possa Vaikarṇa, il vento dalle ali dorate far sì che ora il tuo cuore resti con me»¹⁵.

Il fratello della sposa versa quindi il riso tostato nelle mani della sposa, la quale a sua volta lo getta nel fuoco sacrificale, unendo le sue mani a quelle dello sposo. Questa offerta, detta *lājāhoma*, favorisce la fecondità e la prosperità della coppia.

Il momento in cui lo sposo prende per mano la sposa (*Pāṇigrahaṇa*) è una fase importante del rito, che simboleggia l'assunzione di responsabilità da parte dello sposo. Nel farlo, egli pronuncia una formula sacra: «Prendo la tua mano nel nome della felicità...».

Alla sposa viene quindi richiesto di porre il piede su una pietra, mentre viene recitata la preghiera: «Sii costante nella vita dello sposo»¹⁶. Il rituale indica che da quel momento in poi la sposa dovrà dimorare nella casa dello sposo, incurante del sole o della pioggia come lo è la pietra, simbolo della costanza, o la stella fissa che non cambia mai posizione.

Il momento più significativo del matrimonio è comunque la *Saptapadī*, o rito dei sette passi: la sposa compie un giro intorno al fuoco sacrificale muovendo sette passi in direzione nord-est, seguita dallo sposo, che pronuncia la seguente formula: «Un passo per la linfa, il secondo per il succo, il terzo per la prosperità della ricchezza, il quarto per

¹⁴ Yājñavalkya-smṛti I, 63.

¹⁵ Pāraskara-grhyasūtra I, 4, 15.

¹⁶ Āśvalāyana-grhyasūtra I, 7, 7; Gobhila-grhyasūtra II, 2, 3-4.

gli agi, il quinto per il bestiame, il sesto per le stagioni, e con il settimo passo possa tu diventare mia amica»¹⁷.

Dopo la *Saptapadī* è consuetudine aspergere la sposa con acqua, al fine di liberarla dalle malattie fisiche e purificarla preparandola alla vita coniugale. Lo sposo tocca il cuore della sposa e pronuncia le seguenti parole: «Nella mia volontà prendo il tuo cuore: la tua mente abiterà la mia; della mia parola gioirai con tutto il cuore: possa Prajāpati unirvi l'uno all'altra»¹⁸. Lo sposo addita quindi alla sposa una stella fissa (ad esempio la stella polare), dicendo: «Immutabile tu resterai con me, o florida! Brhaspati ti ha donata a me per generare progenie tramite me, tuo marito».

Il matrimonio hindū non è un contratto sociale ma un sacramento, un'istituzione religiosa a sé stante. Oltre allo sposo e alla sposa, il rito coinvolge direttamente anche l'elemento divino. Tramite una serie di rituali finalizzati a garantire la stabilità dell'unione, si chiede alla sposa di essere costante come una pietra o come la stella polare. Chiedendo alla sposa di donargli il cuore, che in passato aveva vagato "lontano come il vento", lo sposo allude alla possibilità che prima del matrimonio la giovane possa aver desiderato qualche altro uomo; da quel momento in poi, tuttavia, il cuore della sposa deve dimorare unicamente in lui. Quando la sposa dice: «Nella mia volontà prendo il tuo cuore: la tua mente abiterà la mia; della mia parola gioirai con tutto il cuore» suggella l'unione reciproca di mente e anima.

1.6. I riti funebri (Antyeṣṭi)

Il sacramento funebre, noto con il nome di *Antyeṣṭi*, viene celebrato per tutti gli hindū, ma la recitazione dei *mantra* vedici è riservata unicamente ai membri delle tre caste "nati due volte".

Gli hindū credono che il destino della persona morente sia deciso dal pensiero su cui si era soffermata al momento della sua morte. Da ciò deriva la consuetudine di pronunciare il nome di Viṣṇu o di Śiva in punto di morte ("om̐ namo vāsudevāya" oppure "om̐ namo mahādevāya").

La persona che sta per morire è tenuta a compiere dei riti espiatori: ancor oggi, in India, chi è prossimo alla morte dona una vacca per compensare le azioni riprovevoli compiute in vita o una somma di denaro a

¹⁷ *Āpastamba-grhyasūtra* 4, 15-16; *Sāṅkhyāyana-grhyasūtra* I, 14, 6; *Pāraskara-grhyasūtra* I, 8, 1.

¹⁸ *Pāraskara-grhyasūtra* I, 8, 8.

un sacerdote per assicurarsi la prosperità futura. Se possibile, la persona in punto di morte dovrebbe essere portata sulla riva di un fiume e collocata su terreno pulito; se il morente è ancora in grado di celebrare i sacrifici, dovrebbe essere collocato su suolo sabbioso, cosparso di erba *darbha*. Nella bocca della persona morente dovrebbero essere poste delle foglie di basilico (*tulasī*) e alcune gocce di acqua del fiume Gange. La consuetudine impone di salmodiare alcuni passi delle scritture: in tempi recenti, tuttavia, gli inni vedici tratti ad esempio dalla *Taittirīya-upaniṣad* sono stati rimpiazzati dai brani della *Bhagavad-gītā* e del *Rāmāyaṇa*, o dalla ripetizione dei mille nomi di Śiva o di Viṣṇu tratti dal *Mahābbhārata*.

A questo punto viene accesa una fiammella in prossimità del corpo. Secondo la credenza hindū, lo spirito del deceduto resta nella sua abitazione per una decina di giorni, perché incapace di separarsi dai suoi cari e dai suoi averi. Poiché il corpo non è più presente, lo spirito trova riposo sulla lampada, che a dieci giorni dalla morte del corpo viene immersa nell'acqua del fiume o del mare. L'immersione della lampada indica che lo spirito del defunto è riuscito a separarsi dalla sua vita precedente.

Il cadavere viene lavato e rivestito con abiti nuovi; esso viene quindi posato su un carro di bambù, e viene trasportato al luogo della cremazione da persone appartenenti alla sua stessa casta. Il corteo funebre è guidato dal figlio maggiore, che porta in mano l'urna per il fuoco sacrificale proveniente dalla casa del defunto. Il cammino del corteo si interrompe svariate volte, e i partecipanti pronunciano a voce alta la formula «Il solo vero nome è quello di Rāma» (tutto il resto è destinato a scomparire). Il cadavere viene quindi cosparso di burro chiarificato e collocato sulla pira, rivolto a Sud¹⁹. Nel frattempo, i partecipanti alla cerimonia funebre cuociono del riso, metà del quale viene poi gettato via, mentre l'altra metà è offerta al defunto. Quest'ultima usanza varia a seconda delle località; al giorno d'oggi, invece di cuocere il riso nel luogo della cremazione, i parenti del defunto preparano delle palline di farina di frumento, che vengono offerte al morto. Per scacciare gli spiriti maligni, si recitano dei *mantra* vedici.

Una volta che il corteo funebre è giunto al luogo della cremazione, il figlio maggiore o il parente più prossimo dello scomparso compie tre o sette giri intorno alla pira con la mano destra tesa verso il cadavere, pronunciando la seguente preghiera: «Io appicco il fuoco alle membra

¹⁹ *Āśvalāyana-grhyasūtra* IV, 1, 6-8.

di questa persona che, volontariamente o involontariamente, potrebbe aver commesso degli errori e si trova ora nella stretta della morte: una persona con virtù e vizi, avidità e ignoranza. Possa egli raggiungere le regioni della luce splendente». Il cadavere, avvolto in un fascio di erba *kuśa*, viene quindi bruciato: una torcia, anch'essa di erba *kuśa*, viene usata per incendiare la pira. Una volta terminata la cremazione, sette schegge di legno vengono offerte in sacrificio nel fuoco; infine, i partecipanti al funerale camminano in cerchio intorno alla pira.

Dopo essersi bagnati nel fiume, i partecipanti al rito funebre ritornano a casa. Allo spirito del defunto viene offerta dell'acqua, e del riso bollito misto a latte.

Il terzo giorno successivo alla cremazione le ceneri del defunto vengono irrorate con acqua; i resti delle ossa vengono raccolti e riposti in una brocca, per poi essere immersi nel fiume sacro o nel mare; la recitazione dei *mantra* accompagnerà questa fase del rito. Secondo la *Āśvalāyana-grhyasūtra*, i resti delle ossa vanno raccolti nel decimo giorno lunare successivo alla cremazione²⁰.

Nei dodici giorni successivi alla morte è consuetudine pregare per il benessere del defunto: le preghiere, inoltre, confortano e leniscono il dolore dei sopravvissuti.

Finché dura lo stato di contaminazione che è conseguenza della morte, i parenti del defunto offrono ogni giorno in sacrificio una polpetta di riso bollita in latte e acqua. Questo periodo si conclude con lo *Śrāddha*, ovvero l'offerta di cibo e doni ai sacerdoti: il significato del termine *śrāddhā* è "fede": si tratta dunque di un'offerta dettata dalla fede. Inizialmente, lo *Śrāddha* ha cadenza mensile; l'ultimo coincide con la fine dell'anno lunare, e con l'ammissione del defunto alla comunità dei mani²¹.

La cremazione del defunto simboleggia la dissoluzione dei cinque elementi di cui è composto il corpo umano (terra, acqua, fuoco, aria ed etere) nell'universale fluire degli elementi. I corpi dei bambini di età inferiore ai due anni vengono sepolti. Secondo il *Vaikhānasa-smārtasūtra*, la sepoltura in terra è raccomandata fino ai cinque anni di età per i bambini, e fino ai sette per le bambine; ciononostante, un bambino che sia già stato sottoposto all'iniziazione dovrebbe essere cremato; anche per gli asceti, infine, è prevista la sepoltura.

²⁰ *Āśvalāyana-grhyasūtra* IV, 5, 1.

²¹ *Sāṅkhyāyana-grhyasūtra* IV, 3, 1-8.

2. Le forme di devozione

Di norma, ogni hindū venera un proprio Dio personale. Secondo le dottrine del non-dualismo assoluto (*vedānta*), la pura coscienza si manifesta attraverso il *Brahman*, in nomi e forme diverse, ciascuna delle quali rappresenta, agli occhi del devoto che la venera, una sorta di Dio personale. Attraverso la venerazione del Dio personale, il devoto giunge a percepire l'Assoluto impersonale. Con l'aiuto di Dio, il credente si augura di raggiungere la liberazione, ovvero il fine ultimo della sua vita. A dispetto delle tante possibili forme che il Divino può assumere, ogni credente è convinto dell'esistenza di un unico Dio. Il *R̥gveda* afferma che la verità è unica, benché le si attribuiscono nomi diversi²². Secondo Rāmakṛṣṇa Paramahṁsa, «Forma e informe sono manifestazioni di un'unica e identica Realtà».

2.1. Le sedici fasi della devozione

Il significato letterale del termine *devayajña* [venerazione di Dio] è “alimentare il fuoco invocando una particolare divinità”. Il rituale dell'adorazione del Dio è un processo elaborato, che si articola in sedici fasi e viene celebrato soltanto in occasione di festività o eventi particolari. Le sedici fasi sono: l'invocazione della presenza delle divinità (*āvāhana*), l'offerta di un posto a sedere (*āsana*), il bagno rituale (*snāna*), l'offerta di un tessuto per coprirsi (*vastra*), l'offerta del cordone sacro (*yajñopavīta*) e di pasta di legno di sandalo (*candana*), la rispettosa offerta di acqua (*arghya*), fiori (*puṣpa*), incenso (*dhūpa*), l'oscillazione della lampada (*dīpa*), l'offerta di cibi prelibati (*naivedya*), l'offerta di acqua (*pānīya*), l'offerta di un dolce, generalmente una foglia di *betel* guarnita e aromatizzata (*tāmbūla*), la devota offerta di fiori (*mantrapuṣpa*) e di chicchi di riso integrale (*akṣatā*), e il congedo dalla divinità (*namaskāra*). L'atto di devozione quotidiana prevede invece cinque fasi: l'offerta di pasta di legno di sandalo, fiori e incenso, l'oscillazione della lampada e l'offerta di cibi prelibati. Di norma, le divinità più venerate dagli hindū sono le varie forme di Viṣṇu, di Śiva o Durgā, di Gaṇeśa o del Sole.

3. Le preghiere

La preghiera è un elemento essenziale di ogni atto di devozione, un veicolo fondamentale di elevazione spirituale. Essa rappresenta il pri-

²² *R̥gveda* I, 164, 46.

mo passo sulla strada della realizzazione di sé; anche dopo aver raggiunto tale obiettivo, il devoto continua comunque a pregare, esattamente come chi si trovi nelle fasi iniziali di quel percorso. Non stupisce dunque che molti grandi saggi e pensatori hindū (tra gli altri, Śaṅkarācārya, Rāmānujācārya, Caitanya e Ravindranath Tagore) abbiano composto preghiere. Gli antichi rituali e le cerimonie sacrificali testimoniano che la tradizione della preghiera risale all'epoca dei *Veda*. La straordinaria forza di questo strumento di devozione sta nella particolare armonia tra suono e pensiero, la quale favorisce la concentrazione. La preghiera è dunque il miglior modo per allenare la mente a concentrarsi su Dio.

La preghiera, antichissima tradizione le cui radici poggiano nel passato più remoto dell'hinduismo, esprime i desideri più sinceri del cuore, che siano espliciti o inespressi. La preghiera dovrebbe scaturire dall'amore, non dalla paura. Il *Viṣṇu Purāṇa* esorta a recitare il nome di Dio: «Il merito che deriva dalla meditazione, dal sacrificio e dalla devozione può essere conseguito recitando i nomi di Dio». Nello hinduismo, la preghiera è la manifestazione esteriore della *prārthanā*, la richiesta di favori o benefici particolari alla divinità; la preghiera è l'anelito di un cuore sincero. Delle tre possibili forme di devozione, quella fisica consiste nel compiere uno sforzo materiale (ad esempio, svolgere lavori umili come pulire i pavimenti) nell'intento di servire il Signore; la devozione verbale consiste invece nell'usare il linguaggio, sotto forma di lodi e preghiere, per invocare il Supremo. La devozione di tipo mentale, ovvero la meditazione, non è alla portata di tutti; di conseguenza, la devozione verbale è la pratica religiosa più comunemente seguita.

3.1. Utilità della preghiera

Lo scopo della preghiera consiste nel sollecitare la concessione di vantaggi materiali, la rimozione di determinati ostacoli o la fine di un periodo di sofferenza; si prega per cancellare i propri peccati, per ottenere meriti particolari, per assicurarsi la grazia di Dio, per esprimere amore o gratitudine nei suoi confronti, per cantare le sue lodi. I veggenti vedici invocavano Dio e i poteri soprannaturali per ottenere ricchezze, progenie, una vita lunga, la vittoria in battaglia, e così via. Da strumento per raggiungere la prosperità materiale, la preghiera si trasformò quindi in epoca upaniṣadica in mezzo per la realizzazione di Dio. Lo scopo principale delle preghiere upaniṣadiche era la realizzazione di sé che culminava nell'immortalità. Ne è un esempio la famosa preghiera

tratta dalla *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*: «Dal non essere fammi andare all'essere, dalla tenebra fammi andare alla luce, dalla morte fammi andare all'immortalità»²³. Con l'avvento e la diffusione del movimento *bhakti*, le preghiere dei *Purāṇa* esprimono l'ansia di avvicinarsi a Dio, di pervenire alla sua visione. Così, ad esempio, una preghiera rivolta a Kṛṣṇa: «Fà che le nostre parole siano consacrate a narrare la Tua eccellenza, le nostre orecchie a udire la Tua gloria meravigliosa, le nostre mani a svolgere le Tue opere, le nostre menti a meditare sui Tuoi sacri piedi, le nostre teste a inchinarsi al mondo che è la Tua dimora, i nostri occhi a riconoscere i saggi che sono il Tuo corpo»²⁴.

3.2. Categorie di preghiere

Vi sono tre categorie di preghiere: la categoria inferiore è costituita dalle implorazioni volte a ottenere qualche vantaggio materiale, che non contengono atti di devozione a Dio; le preghiere in cui la devozione è subordinata al raggiungimento della fama e della prosperità terrene costituiscono la categoria intermedia. Le preghiere più alte, infine, sono quelle in cui non si chiede nulla: il fedele cerca di immergersi totalmente nel proprio atto di devozione, fino a raggiungere la comunione con il destinatario della preghiera, ovvero con Dio stesso.

Lo hinduismo attribuisce grande importanza alla recitazione del nome di Dio: i *Purāṇa* ne esaltano l'importanza, e narrano di miracoli associati alla ripetizione del nome di Dio. Gettato nel fuoco su ordine di suo padre, un diabolico re pieno di odio nei confronti di Viṣṇu, Prahlaḍa invocò il nome del Dio e questi accorse per salvarlo. La leggenda del peccatore Ajāmiḷa, che fu salvato dopo aver deciso quasi istintivamente di dare a suo figlio il nome di Nārāyaṇa, illustra nel modo migliore i vantaggi che derivano dal pronunciare il nome di Dio. Afferma il *Bhāgavata-purāṇa*: «Che lo si faccia coscientemente o no, cantare il glorioso nome del Supremo equivale a bruciare i peccati dell'uomo, così come il fuoco riduce la legna in cenere»²⁵.

Il nome di Dio offre protezione agli uomini. Secondo il santo poeta Tulasīdāsa, il nome di Dio è più potente di Dio stesso. Tulasīdāsa paragona il nome di Rāma a una lampada fatta di pietre preziose, ed esorta il fedele a poggiarsela sulla lingua affinché essa possa illuminare il cor-

²³ *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* I, 3, 28; trad. it. in P. Filippini-Ronconi (a cura di), *Upaniṣad antiche e medie*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, pag. 47.

²⁴ *Bhāgavata-purāṇa* X, 10, 38.

²⁵ *Bhāgavata-purāṇa* VI, 2, 18.

po esteriore e interiore. Śrī Rāmakṛṣṇa Paramahansa afferma che la fede nel nome di Dio è in grado di smuovere le montagne. Il Mahatma Gandhi aveva una particolare predilezione per un famoso distico di Tulasīdāsa (*Raghubatī rāghava rājā rāma patita pāvana sītā rāma*), e lo includeva nella sua preghiera quotidiana.

Alcune preghiere hindū sono assai brevi; altre, lunghissime. Al primo gruppo appartengono ad esempio le sillabe seminali come *aiṁ*, *hrīm* o *klīm*; del secondo fanno invece parte i mille nomi di Viṣṇu, di Śiva o della dea Lalitā: il messaggio che questi lunghi elenchi intendono trasmettere al devoto è che Dio è in ogni cosa, e ogni cosa esiste in Dio. Vi sono preghiere di cinque lettere, come (*om*) *namaḥ śivāya* [Sia gloria a Śiva], o di dodici lettere come (*om*) *namo bhagavate vāsudevāya* [Sia gloria a Kṛṣṇa, figlio di Vasudeva]. Secondo il *Viṣṇu Purāṇa*, i devoti che recitano quest'ultimo *mantra* si assicurano la liberazione dal ciclo delle nascite e delle morti.

3.3. Alcune tra le preghiere più diffuse

La preghiera più popolare dello hinduismo, recitata quotidianamente da molti fedeli, è quella indirizzata al creatore che si manifesta come dio Sole per donare la conoscenza al devoto. La preghiera, tradizionalmente nota come *Gāyatrī mantra*, è citata anche nei *Veda*; il suo testo è il seguente: «Contempliamo la squisita gloria di Savitr, il Dio della luce che si trova in terra, nel cielo e in paradiso! Possa egli ispirare il nostro intelletto»²⁶.

Altrettanto cara agli hindū è la preghiera vedica alla quale si attribuisce anche il potere di sconfiggere la morte. Essa recita così: «Veneriamo Tryambaka (Rudra) che sparge fragranza e accresce il nutrimento. Possa egli liberarmi dalla morte così come si stacca il picciolo a un cetriolo, ma non dall'immortalità»²⁷.

Śaṅkarācārya (VIII secolo dopo Cristo), fondatore del monismo assoluto, canta la gloria di Dio in un bellissimo inno intitolato *Bhaja Govindam* [Veneriamo Govinda]:

Non lasciatevi insuperbire dalla ricchezza, dalle buone conoscenze o dalla gioventù. Il tempo potrebbe, in un solo momento, privarvi di tutto ciò. Non attaccatevi a ciò che è transitorio. Comprendete la realtà, toccatela, e cercate di essere una sola cosa con essa.

²⁶ *Rgveda* III, 62, 10; *Śukla-yajurveda* XXXVI, 3.

²⁷ *Rgveda* VII, 59, 12; *Śukla-yajurveda* III, 60; si veda anche *Atharvaveda* XIV, 1, 17.

Comprendete che Viṣṇu è in voi, in me, in ognuno di noi. La vostra intolleranza alimenta una rabbia ingiustificata verso di me. Considerate che in tutti noi vi è la stessa anima: siate superiori alla diversità.

Questa vita galleggia come una goccia d'acqua sopra una foglia di loto. Sappiate che la gente è afflitta dalle malattie e dall'orgoglio, è schiacciata dal dolore²⁸.

Jñāneśvara (1275-1286), il famoso poeta-santo del Mahārāṣṭra, trascende le ambizioni personali e offre a Dio una preghiera per il bene dell'umanità:

Possa l'onnipresente Divinità che permea l'intero universo compiacersi di queste parole offerte in sacrificio, e conferirmi questa grazia.

Possano i malvagi abbandonare i loro comportamenti disonesti trovando sempre maggior piacere nelle buone azioni, e possano tutti gli uomini vivere in amicizia reciproca.

Possa l'oscurità del male svanire dal mondo, affinché l'universo scorga il sole della rettitudine. Possa ogni essere raggiungere il coronamento dei suoi desideri.

Possa la moltitudine dei santi che riversano sulla terra ogni buon auspicio incontrarsi eternamente con ogni essere vivente.

Possano quei santi – frutteti di alberi che producono desiderio, dimore di gemme senzienti che producono desiderio, oceani di nettare, lune impeccabili e soli che non opprimono con il calore – essere sempre vicini a tutti.

Possano i tre mondi essere perfettamente felici, e possa ognuno servire la Divinità²⁹.

Per Mīrābāī, la famosa santa del Rajasthan vissuta tra il 1547 e il 1614, la preghiera era il cammino che portava a Dio: «Pronunciando il nome e diventando parte di tale quintessenza delle scritture, ho scoperto il grande segreto: attraverso le preghiere e le lacrime ho raggiunto il mio Giridhara (Kṛṣṇa)».

4. I pellegrinaggi

I viaggi verso i luoghi santi sono una componente essenziale dello hinduismo, una delle forme di devozione più diffuse. La maggior parte

²⁸ *Dvādaśa-pañjarikā-stotra* 4, 8, 10.

²⁹ *Jñāneśvarī* XVIII, 1793-1801.

degli hindū compiono un pellegrinaggio almeno una volta nella vita. Instillando nella mente dei fedeli l'idea della fondamentale unità degli hindū che vivono in India, i pellegrinaggi fanno convergere grandi quantità di persone verso i fiumi sacri o i santuari dello hinduismo. «Allo stesso modo in cui certe parti del corpo umano sono considerate più pure di altre, così certi luoghi della terra sono ritenuti più sacri di altri»³⁰.

Il termine popolare che indica il pellegrinaggio hindū è *tīrthayātrā*. Il termine *tīrtha*, utilizzato anche nel *Rgveda* (I, 169, 6; I, 173, 11; IV, 29, 3), significa "strada, cammino", ma viene tradizionalmente usato nell'accezione di "luogo santo". Una definizione del termine ci viene fornita dal *Garuda-purāṇa*: «Si chiama *tīrtha* un luogo sacro dedicato a uomini venerabili o da costoro abitato: uomini liberi da passioni o illusioni, che hanno lavato i propri peccati con la penitenza».

Secondo P. V. Kane: «*Tīrtha* è una località o un luogo d'acque che, grazie alla sua particolare natura, consente di accumulare meriti...»³¹. Secondo lo *Skanda-purāṇa*, l'importante non è recarsi in un determinato luogo geografico, ma piuttosto rendere visita ai santi o ai luoghi in cui essi vivono³². Afferma il *Bhāgavata-purāṇa*: «Facendo mostra di visitare i *tīrtha* i saggi purificano se stessi mediante i pellegrinaggi, ovvero attraverso i *tīrtha*»³³.

I pellegrini, inoltre, santificano i *tīrtha* con la loro presenza, poiché hanno Viṣṇu nei loro cuori³⁴. Alcuni *tīrtha* esistono di per se stessi (*svayambhū*), mentre altri sono costruiti dall'uomo (*nirmita*).

4.1. Significato religioso dei pellegrinaggi

I *tīrtha* sono considerati luoghi sacri per le seguenti ragioni:

- sono collocati in ambienti naturali di grande bellezza, che infondono pace nelle menti degli uomini: di conseguenza, i devoti riescono a concentrarsi meglio sulla divinità;
- sono abitati da uomini saggi e venerabili: frequentando quei luoghi, le persone di animo buono ne traggono meriti crescenti;

³⁰ *Padma-purāṇa*, Uttarakhaṇḍa 237, 25-27; si veda anche il *Mahābhārata*, *Anuśāsanaparvan* 108, 16-18.

³¹ Si veda P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. IV, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1973², pag. 555.

³² *Skanda-purāṇa* I, 2, 13.10.

³³ *Bhāgavata-purāṇa* I, 19, 8 cd.

³⁴ *Bhāgavata-purāṇa* I, 13, 10 cd.

- in essi si respira la grandezza dei luoghi ricchi di acque in cui gli uomini pii si recano per meditare e purificarsi.

Le ragioni che possono indurre a compiere un pellegrinaggio sono svariate. Ad esempio:

- l'adempimento di un voto,
- l'espiazione di un peccato,
- il desiderio di placare una divinità in tempi di calamità o avverse fortune,
- il desiderio di ricompense materiali,
- la volontà di accumulare meriti.

Si narra che persino i re della dinastia Pāṇḍava abbiano intrapreso un lungo pellegrinaggio allo scopo di espiare i loro peccati e riconquistare il regno perduto.

A parte le motivazioni che si sono appena elencate, il primo e principale movente che induce i fedeli a compiere un pellegrinaggio è la volontà di compiere un atto di devozione verso Dio. Il devoto cerca la vicinanza a Dio e, dimentico di ogni altra cosa, anela alla visione del divino. Dice il *Mahābhārata*: «I sacrifici sono faccende complicate e comportano spese talmente elevate che soltanto nobili e ricchi possono affrontarle, non certo chi è senza ricchezze... I *tīrtha* possono essere visitati da chiunque, persino dai poveri: di conseguenza, un pellegrinaggio è più meritevole del più perfetto dei sacrifici». Chiunque, indipendentemente dall'età o dal ceto sociale, può compiere un pellegrinaggio. Nelle ricorrenze di particolare significato religioso, i santuari hindū organizzano cerimonie cui partecipano devotamente migliaia di pellegrini. Generalmente gli hindū compiono il loro pellegrinaggio quando sentono approssimarsi la fine della loro vita, oppure dopo la morte dei genitori: le destinazioni più frequenti dei pellegrini che desiderano celebrare i riti in onore dei loro cari defunti sono Gayā, Benares o Allahabad.

In occasione di determinate ricorrenze, dunque, grandi folle di pellegrini convergono verso i santuari hindū. Nella città di Purī, ad esempio, si celebra la festa dei carri, in occasione della quale la statua di Jagannātha viene trasportata su un grande carro trainato da centinaia e centinaia di devoti. Al tempio Mīnākṣī di Madurai si celebra invece la festa del matrimonio della Madre. In occasione della cerimonia del cordone sacro, le statue di Viṣṇu o di Śiva sono adornate con abiti sontuosi e ricchi ornamenti. Si contano a milioni, infine, i fedeli che prendono parte ai *kumbha-melā* che si svolgono ogni dodici anni a Hardiwar, Allahabad, Ujjain e Nasik.

Poiché si crede che ogni divinità osservi un proprio periodo di riposo

so, è consuetudine celebrare l'inizio del riposo e il risveglio della divinità. La cerimonia dei dondoli, in cui le immagini di Kṛṣṇa vengono fatte dondolare su altalene riccamente decorate, richiama folti gruppi di pellegrini. Le ricorrenze speciali nella vita di Rāma e Kṛṣṇa, le due incarnazioni di Viṣṇu, sono celebrate con gran fasto e allegria; con profonda devozione si ricordano anche gli anniversari della nascita di alcuni grandi santi come Śaṅkarācārya, Rāmānujācārya, Caitanya, Rāmakṛṣṇa Paramahṁsa. In memoria di Vyāsa, il precettore dei precettori, si celebra inoltre la festa di *Gurupaurṇimā*.

In occasione della festività detta *Mahāśivarātri*, che cade nel quattordicesimo giorno lunare della metà oscura del mese di *māgha* [febbraio-marzo] si rendono particolari onori a Śiva. L'ottavo giorno della metà luminosa del mese di *śrāvaṇa* [agosto-settembre] corrisponde alla festività della *Janmāṣṭamī*, in cui si celebra Kṛṣṇa. Il nono giorno della metà luminosa del mese di *caitra* [marzo-aprile] si celebra invece l'anniversario della nascita di Rāma. In occasione di queste ricorrenze è consuetudine celebrare le gesta eroiche di queste divinità incarnazioni mediante la recitazione degli *Itihāsa* e dei *Purāṇa*.

Sarasvatī, Lakṣmī, Durgā e Kālī sono le quattro Śakti principali della religione hindū. Mentre Sarasvatī viene venerata soprattutto in primavera da chi desidera raggiungere la conoscenza, la dea Lakṣmī è propizia all'accumulo di ricchezze materiali, ed è venerata in quattro o cinque ricorrenze particolari: l'ottavo giorno della metà luminosa del mese di *āśvina* [settembre-ottobre] e il giorno del novilunio del mese di *kārttika* [ottobre-novembre]. La crudele dea Kālī è venerata ogni mese, nel giorno della luna nuova. La festa del *Durgāpūjā* si celebra in tutta l'India per nove notti, a cominciare dal primo giorno lunare della metà luminosa di *āśvina* [settembre-ottobre]. Anche *Divālī*, la festa delle luci, viene celebrata in tutta l'India a partire dal quattordicesimo giorno lunare della metà oscura di *āśvina* [settembre-ottobre] e fino al secondo giorno lunare della metà luminosa di *kārttika* [ottobre-novembre].

Il pellegrinaggio deve essere compiuto, per quanto possibile, a piedi. In questo modo il devoto ha la possibilità di interagire più profondamente con il contesto sociale, rendendosi conto della gran quantità di sofferenze, dolori, manchevolezze e fallimenti che tutti gli esseri umani devono prima o poi affrontare. Tutto ciò induce ad assumere un atteggiamento più positivo nei confronti della propria vita, e insegna a provare compassione per gli altri esseri umani.

Secondo lo *Skanda-purāṇa*, prima di iniziare il pellegrinaggio il devoto dovrebbe sottoporsi a un periodo di digiuno, offrire preghiere al

dio Ganeśa e ai suoi antenati e rendere omaggio ai santi e ai saggi brahmani. Terminato il periodo di digiuno, egli dovrebbe consumare un breve pasto e mettersi in viaggio in uno stato d'animo pacifico e sereno. Al pellegrino, infine, si addice un abbigliamento modesto.

Giunto alla meta, il pellegrino dovrebbe radersi, ma la regola non si applica ai pellegrini che si recano a Kurukṣetra, Viśālā, Viraja e Gayā. La donna sposata ma non vedova dovrebbe attenersi a questa regola in maniera simbolica, accorciandosi la treccia di due dita. Una volta raggiunta la meta del pellegrinaggio, il devoto deve inoltre fare il bagno, recitare il nome di Dio, offrire sacrifici al fuoco e fare donazioni. Al suo ritorno a casa, egli deve infine compiere uno *Śrāddha*.

L'ingrediente fondamentale di ogni pellegrinaggio è la fede. Dice il *Vāyu-purāṇa*: «Chi è senza fede, chi ha commesso molti peccati, chi ha una mente dubbiosa, chi non venera Dio, chi cede ai cattivi ragionamenti, non può trarre alcun beneficio dal *tīrtha*».

4.2. Le principali mete di pellegrinaggio

Kāśī

La città di Kāśī, anche nota come Avimuktaka o Vārāṇasī [Benares], si trova nello stato dell'Uttara Pradeśa, ed è considerata uno dei luoghi sacri più importanti e antichi dell'India. Di essa parlano tutte le antiche scritture hindū: i *Brāhmaṇa*, le *Upaniṣad*, le Epiche e i *Purāṇa*. Lo *Skanda-purāṇa*, in particolare, vi dedica ben quindicimila versi. A Kāśī si venera il dio Viśvanātha. Lo *jyotirlinga* di Kāśī-Viśveśvara, uno dei dodici principali *jyotirlinga* [simboli fallici di Śiva], risale, a quanto si dice, all'epoca vedica. Etimologicamente, il nome di Kāśī deriva dalla radice *kāś*, ovvero "risplendere". Lo splendore di questo luogo si deve alla presenza del Dio; la sua luce si diffonde sui devoti in cammino verso l'emancipazione.

Il luogo in cui sorge Kāśī è considerato di buon auspicio perché nei suoi pressi il corso del Gange devia leggermente in direzione nord. Praticamente a ogni passo, il pellegrino si imbatte in simboli (*liṅga*) del dio Śiva, che accrescono la santità del luogo.

Badarīnātha

Badarīnātha si trova sull'Himālaya, a poco meno di trecento chilometri da Haridvāra, ove si celebra il dio Badarīnārāyaṇa. A quanto pare, il tempio sarebbe stato costruito da Ādi Śaṅkarācārya nel IX secolo d.C. Nei pressi del tempio si trova un laghetto di acque calde e sulfuree

(Tapta-kunḍa): un bagno nelle acque di quel laghetto è considerato di buon auspicio.

Sulla sponda destra del fiume Alakanandā, a nord di Badarīnātha, sorge un santuario noto con il nome di Brahmakapāla: in questo santuario, meta di numerosi pellegrinaggi, si celebrano riti in onore dei defunti (*Śrāddha*). Secondo lo *Skanda-purāṇa*, quei riti hanno il potere di liberare immediatamente gli antenati. L'efficacia dei riti *Śrāddha* celebrati presso questo santuario è confermata anche dal *Matsya-purāṇa* e dal *Viṣṇu-dharmasūtra*³⁵.

Narra una leggenda che un tempo i due saggi Nara e Nārāyaṇa si sottoponevano a dure penitenze presso l'eremo di Badarīkāśrama. Indra, il re degli dèi, terrorizzato dalla severità delle loro penitenze, inviò ai saggi alcune ninfe ad attirare la loro attenzione distraendoli dalle pratiche religiose. Nārāyaṇa, incollerito, stava per maledire Indra, ma Nara riuscì a calmarlo. A quel punto Nārāyaṇa, con il potere della sua penitenza, creò una leggiadra fanciulla di nome Urvaśī e la inviò in dono a Indra. Nārāyaṇa (che non a caso viene identificato con Viṣṇu) promise inoltre che avrebbe sposato le ninfe inviate da Indra nella sua prossima incarnazione sotto forma di Kṛṣṇa.

Un'altra leggenda vede invece per protagonista il devoto Prahlāda. Questi, scorgendo delle armi e altre attrezzature militari nei pressi di Badarīkāśrama, scagliò i suoi soldati contro Nara e Nārāyaṇa, convinto che fossero degli impostori. Dopo alcuni giorni di combattimenti, tuttavia, Viṣṇu ristabilì la pace.

Dvārakā

Dvārakā è il nome della città del Saurāṣṭra in cui il dio Kṛṣṇa stabilì il suo regno. Il palazzo di Dvārakā è descritto nel *Mahābhārata*, nello *Hari-vaṃśa*, nel *Vāyu-purāṇa*, nel *Viṣṇu-purāṇa*, nel *Varāha-purāṇa*, nello *Skanda-purāṇa*, nel *Bhāgavata-purāṇa* e in altri testi religiosi. Nello *Skanda-purāṇa*, la descrizione di Dvārakā occupa ben quarantaquattro capitoli.

Una leggenda narra che a causa dei frequenti attacchi alla città di Mathurā, gli *yādava* vivessero in un costante stato di guerra. Per proteggere il suo regno, Kṛṣṇa decise allora di lasciare Mathurā trasferendo la capitale del suo regno a Dvārakā. Egli fece costruire un forte in prossimità del mare, vicino al monte Raivataka, ma a seguito della maledizione dei saggi gli *yādava* si ubriacarono e combatterono gli uni contro gli

³⁵ *Matsya-purāṇa*, 22, 73; si veda anche *Viṣṇu-dharmasūtra*, 85, 23.

altri, uccidendosi a vicenda. A questo punto Kṛṣṇa abbandonò il proprio corpo, e l'intera città di Dvārakā fu inondata dal mare.

Un pellegrinaggio a Dvārakā ha grande valore, poiché i meriti accumulati in tal modo sono considerati equivalenti a quelli che si otterrebbero dalla celebrazione di numerosi sacrifici e dall'esborso di cospicue donazioni. Una visita a Dvārakā può far conquistare la libertà. Secondo lo *Skanda-purāṇa*: «È consentito non andare a Kāśī, a Kurukṣetra, a Prabhāsa o a Puṣkara; ma è assolutamente necessario andare a Dvārakā per scorgere il volto del dio Kṛṣṇa (nella sua città)».

La Dvārakā dei tempi di Kṛṣṇa è descritta come un'isola situata in mezzo al mare, con una circonferenza pari a dodici *yojana*. La città era adornata di edifici imponenti, giardini, terrazzi, cupole dorate e grandi *gopura*.

L'attuale Dvārakā si trova nella parte occidentale del Saurāṣṭra, presso la città di Okhā, sulla sponda del fiume Gomatī. Vi si trova il tempio di Dvārakādhīśa, costruito a quanto si narra da Vajranābha, nipote di Kṛṣṇa, con l'aiuto di Viśvakarman. Il tempio, dalle delicate decorazioni in pietra, ospita un'immagine in pietra del dio Dvārakādhīśa con quattro braccia, alta circa un metro e poggiata su un trono rivestito d'argento.

A Dvārakā sorgeva uno dei quattro *matha* [collegi per studenti] fondati da Ādi Śaṅkarācārya; gli altri tre si trovavano a Śṛṅgerī, Purī e Badarīnātha. All'età di diciassette anni Śrī Śaṅkarācārya invocò la dea della sapienza Sarasvatī (anche nota come Śārādā), dedicandole a Dvārakā un santuario detto Śārādā Pīṭha. Nei pressi di Dvārakā sorge Piṇḍāraka, un altro importante luogo sacro. I riti sacrificali in onore dei *manī* celebrati a Piṇḍāraka sono in grado di liberare i defunti.

Purī

Il complesso di templi noto come Purī o Jagannāthapurī, nello stato di Orissa, è uno dei luoghi di pellegrinaggio più sacri e importanti per i devoti di Viṣṇu. A Purī, che dista poco meno di cinquecento chilometri da Kolkata [Calcutta], si venera Jagannātha, il "Signore del mondo", una delle forme di Kṛṣṇa. All'interno del tempio, costruito in prossimità del mare su un pendio detto Nīla Parvata, sono custodite tre immagini lignee di Kṛṣṇa, del suo fratello maggiore Balarāma e di sua sorella Subhadrā. Secondo la leggenda, il tempio sorge in corrispondenza dell'ombelico mistico del mondo.

Un'altra leggenda narra che l'immagine lignea di Kṛṣṇa si trovasse un tempo, sotto le apparenze di un gioiello di colore blu, ai piedi di un albero di fichi; successivamente, esso venne nascosto sotto la sabbia. Ansioso di vedere l'immagine del dio, il re Indradyumna di Mālvā cele-

brò un imponente sacrificio e visse austeramente per un lungo periodo di tempo. Kṛṣṇa, compiaciuto, apparve al cospetto del re, ordinandogli di recarsi sulla spiaggia al sorgere del sole, di tagliare un albero e di scolpire la sua immagine dal tronco dell'albero. Viṣṇu e Viśvakarman, travestiti da brahmani, accorsero in aiuto del re, e i tre scolpirono le immagini lignee di Kṛṣṇa, Balarāma e Subhadṛā; più tardi, il re scelse un giorno di buon auspicio per collocare le immagini all'interno di un tempio.

Jagannātha è considerato il dio di tutte le genti; al suo cospetto ogni essere umano, indipendentemente da sesso, casta e fede religiosa, è uguale agli altri. A Puṛī sorgeva il Govardhana-pīṭha, un altro dei quattro collegi fondati da Ādi Śaṅkarācārya. I pellegrini che si recano a Puṛī ottengono grandi meriti con il minimo sforzo.

Rāmeśvara

L'isola di Rāmeśvara appartiene allo stato del Tamiḷ Nāḍu, e si trova nel punto di incontro tra il golfo del Bengala e l'oceano Indiano. Il nome dell'isola deriva da Rāma, che vi collocò uno dei dodici *jyotirlinga*, i simboli fallici di Śiva ornati di lucentezza divina. Il tempio, sacro a tutte le sette hindū, è un simbolo dell'unità culturale dell'India.

Secondo il *Rāmāyaṇa*, Rāma giunse sull'isola in cerca della consorte Sītā, rapita dal diabolico re Rāvaṇa, il cui regno si trovava sulla sponda opposta del grande mare. Nonostante le molte preghiere e le richieste di aiuto, il mare rimase impassibile e si rifiutò di aiutare Rāma a raggiungere l'altra riva. Incollerito, Rāma decise di prosciugare la massa d'acqua servendosi di potenti missili. Il mare, terrorizzato, apparve allora al cospetto di Rāma e gli consigliò di costruire un ponte con l'aiuto del comandante del suo esercito di scimmie. In attesa che la costruzione del ponte fosse terminata, Rāma modellò con la terra un'immagine di Śiva, e la venerò ogni giorno. Annientato il diabolico Rāvaṇa e rintracciata la sua consorte, Rāma collocò sulla spiaggia uno *śivaliṅga* [simbolo fallico di Śiva] in sabbia modellato da Sītā, al quale venne dato il nome di *jyotirlinga*.

I pellegrini che si recano a Rāmeśvara portando in dono a Śiva un po' di acqua del fiume Gange acquistano grandi meriti.

5. La meditazione

Nel suo *Yoga-sūtra*, Patañjali descrive le otto fasi dello yoga: astensione dal peccato (*yama*), rispetto del cerimoniale (*niyama*), postura im-

mobile (*āsana*), controllo della respirazione (*prāṇāyāma*), allontanamento del pensiero dagli oggetti sensibili (*pratyāhāra*), concentrazione (*dhāraṇā*), meditazione (*dhyaṇa*) e immersione nell'assoluto (*samādhi*)³⁶.

La meditazione è un flusso ininterrotto di pensiero, ed è preceduta dalla concentrazione. Secondo la *Yājñavalkya-smṛti* vi sono due diversi modi di fissare il pensiero sulla realtà, concentrandosi sulla realtà connotata (*saguṇa*) e non connotata (*nirguṇa*). Ma se la concentrazione equivale a focalizzare la mente su un determinato oggetto, soltanto la meditazione (*dhyaṇa*) è in grado di indirizzare un flusso ininterrotto di conoscenza verso quell'oggetto. Quando poi, abbandonate tutte le forme, il pensiero si concentra unicamente sul significato, si giunge a una vera e propria immersione nell'assoluto (*samādhi*)³⁷.

Patañjali illustra chiaramente la differenza tra concentrazione e meditazione. Quando la mente si fissa su un oggetto esterno o interno al corpo, si ha la concentrazione. Quando invece la mente si sofferma unicamente su quel particolare oggetto per un tempo sufficientemente lungo, si ha la meditazione. Se la concentrazione è paragonabile a un flusso di gocce d'acqua, la meditazione corrisponde a un flusso di olio o di miele, ininterrotto e costante.

La caratteristica comune sia alla concentrazione sia alla meditazione è il fissarsi della mente su un unico oggetto. Nella concentrazione, tuttavia, il pensiero è attraversato da una pluralità di idee connesse all'oggetto su cui ci si concentra: se ad esempio quest'ultimo fosse il sole, il pensiero potrebbe allargarsi sino a considerarne l'orbita, o la brillantezza. Nella meditazione, invece, non vi è che il fluire ininterrotto di un'unica idea, non contaminata da pensieri di altro tipo.

5.1. Finalità della meditazione

In quanto creatura di Dio, l'uomo è superiore a ogni altro essere, poiché soltanto nell'uomo si ha il pieno sviluppo del corpo, della mente e dell'intelletto. Mente e intelletto consentono all'uomo di raggiungere tutti i suoi scopi, ma le tendenze innate (*vāsanā*) attirano l'uomo verso gli appetiti materiali, la cui intensità cresce costantemente. Tuttavia, quando la natura divina insita in ogni uomo giunge alla piena manife-

³⁶ *Pātañjala-yogasūtra* II, 29; trad. it. di P. Magnone (a cura di), *Patañjali, Aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, Promolibri, Torino, 1991 e di C. Pensa (a cura di), *Patañjali, Gli aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1962.

³⁷ *Pātañjala-yogasūtra* III, 1-3.

stazione, essa conduce alla beatitudine divina che rappresenta il fine ultimo della vita umana. La meditazione è lo strumento che consente di raggiungere quel fine.

L'uomo è costantemente alla ricerca di una gratificazione per i propri sensi: «Il desiderio non si placa mai con il godimento dei propri oggetti; al contrario, esso non fa che crescere, come un fuoco alimentato con burro chiarificato»³⁸. Di conseguenza, l'uomo tende a immergersi nei piaceri sensuali: tuttavia, quando si rende conto che la sua essenza non è meramente corporea, egli diventa ben presto sensibile a nuovi richiami, e il mondo degli oggetti cessa di interessarlo. Distaccandosi dagli oggetti dei sensi, l'uomo è spinto a guardare dentro di sé: questo momento segna l'inizio del suo viaggio spirituale.

Secondo la *Kaṭha-upaniṣad*, «L'Autogeno [Svayambhu] aprì le finestre <dei sensi> verso l'esterno: per questo motivo si vede ciò che è fuori, non ciò che è dentro di noi. Qualche saggio desideroso dell'immortalità, rivolgendo lo sguardo verso il suo interno, vide entro se stesso lo *ātman*»³⁹.

Il saggio che guarda dentro di sé diviene dunque consapevole del suo Io, che rappresenta la sua autentica Essenza. Egli fa esperienza di quell'Io che è della stessa natura dell'esistenza, della coscienza e della beatitudine (*sat, cit, ānanda*). Così recita un passo della *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*: «È il sé [*ātman*], invero, che bisogna considerare, <a cui> bisogna pensare, su cui bisogna meditare. O Maitreyī, si prende conoscenza di tutto soltanto mediante la contemplazione, l'audizione, la meditazione, la conoscenza di sé [*ātman*]»⁴⁰. La meditazione è il mezzo che conduce all'esperienza dell'Io; la mente e l'intelletto ne sono gli strumenti.

Pur avendo come fine ultimo la comprensione dell'Io, la meditazione può aiutare l'uomo anche nella vita quotidiana. Essa aiuta infatti a salvaguardare la salute fisica, favorisce il rilassamento mentale, allevia inquietudini e preoccupazioni, combatte lo stress e la tensione, migliora la memoria, accresce la fiducia in se stessi e migliora la personalità.

5.2. Prepararsi alla meditazione

Per evitare possibili distrazioni è necessario predisporre adeguatamente alla meditazione. Colui che si accinge a meditare dovrebbe dunque studiare le sacre scritture, frequentare uomini pii e coltivare la de-

³⁸ *Manusmṛti* II, 94.

³⁹ *Kaṭha-upaniṣad* II, 1, 1; trad. it. in P. Filippini-Ronconi (a cura di), *Upaniṣad antiche e medie* cit., pag. 505.

⁴⁰ *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* IV, 5, 6; trad. it. in P. Filippini-Ronconi (a cura di), *Upaniṣad antiche e medie*, cit., pag. 147.

vozione a Dio. Il luogo ideale per la meditazione dovrebbe essere gradevole e tranquillo, lontano dal frastuono della vita quotidiana; chi medita dovrebbe essere confortevolmente seduto, in una posa adatta (preferibilmente nella posizione del loto).

Pronunciare il nome di Dio (*japa*) favorisce la meditazione: aiuta la mente a espellere lentamente tutti i pensieri e a fissarsi unicamente su Dio.

Il *japa* va eseguito nell'ora e mezza che precede l'alba. Il metodo migliore consiste nel ripetere mentalmente una sillaba o un distico che comprenda il nome di Dio, o un *mantra* suggerito dalla propria guida spirituale. La ripetizione del nome di Dio è un'attività esclusivamente mentale, che non coinvolge la voce. Lingua, bocca e gola dovrebbero restare immobili.

La mente ossessionata dai desideri dei sensi non è in grado di concentrarsi su null'altro: indipendentemente dal raggiungimento dei propri scopi, essa è perennemente turbata. Chi si accinga a meditare deve dunque, per prima cosa, ritrarre la mente dalle sue preoccupazioni mondane.

La pratica assidua del concentrarsi su un unico oggetto per volta aiuta l'uomo a diventare padrone della sua mente, distraendosi dai piaceri e dai dolori effimeri del mondo materiale.

Un flusso abbondante di pensieri spregevoli e malvagi agita e rompe la mente. Per evitare ciò, la mente deve essere adeguatamente indirizzata; l'attaccamento alle cose materiali deve essere ridotto al minimo. A tale scopo, è di grande aiuto seguire il duplice cammino dell'azione priva di desiderio e della devozione. Addestrarsi all'azione priva di desiderio è assai utile a chi intenda limitare il flusso dei pensieri malvagi: la devozione aiuta a purificare i pensieri; la conoscenza, infine, consente di mutarne la direzione.

5.3. *Forme di meditazione*

Esistono due diverse tipologie di meditazione: la meditazione basata sulla concentrazione e la meditazione basata sulla deliberata sospensione di ogni giudizio su ciò che accade all'interno e all'esterno di sé. Laddove la prima è di natura restrittiva, la seconda è espansiva. Nella meditazione imperniata sulla concentrazione, l'attenzione si focalizza sul *mantra* o sull'oggetto prescelto, purché sia unico. Questa forma di meditazione favorisce l'assuefazione agli stimoli e inibisce l'attività cognitiva. Chi medita "spegne l'interruttore" del suo atteggiamento anticipatorio: da quel momento in poi, non vi è più bisogno di inibire le facoltà cognitive. Il risultato di tutto ciò può essere il raggiungimento di uno

stato di trascendenza. I processi cognitivi basati sul ragionamento e sulla memoria rallentano; la consapevolezza del soggetto si orienta sul lavoro della mente, e si sperimenta un senso di distacco.

La meditazione basata sulla deliberata sospensione di ogni giudizio su ciò che accade all'interno e all'esterno di sé permette di dare espressione ai sentimenti, alle emozioni, ai ricordi e ai pensieri repressi. La persona che medita osserva il contenuto della sua coscienza fenomenica con l'atteggiamento di un testimone neutrale. In questo modo i sentimenti, le emozioni, i ricordi e i pensieri vengono percepiti meglio, liberando il soggetto dallo stress.

5.4. Procedimento

Per praticare la meditazione è necessario, come già detto, essere seduti in un luogo e in una posizione adatti. Dice la *Bhagavad-gītā*:

Sceltosi un seggio stabile, in un luogo puro, non troppo alto e non troppo basso, ricoperto di un panno, di una pelle di antilope o di erba, sedutosi su di esso e concentrata quivi la mente in un punto, tenendo a freno le attività del pensiero e dei sensi, egli deve esercitare lo yoga, per purificare il sé. Fermo, mantenendo immobile e nella stessa posizione il corpo, la testa ed il collo, fissandosi la punta del naso, senza volgere lo sguardo in giro, tranquillo, senza paura, fermo nel suo voto di castità, tenendo a freno la mente, col pensiero in me, così egli dev'essere seduto, intento su di me. Esercitando così di continuo il suo sé, frenata la mente, lo *yogin* ottiene la pace che culmina col *nirvāṇa*, la mia sede⁴¹.

Secondo la tradizione, vi sono nel corpo umano sette centri della coscienza spirituale. Per raggiungere la concentrazione è necessario fissare la mente sulla luce interna che proviene da uno di quei centri. Chi si accinge a meditare deve inoltre visualizzare una forma a sua scelta, collocandola al centro della propria coscienza spirituale, oppure fuori dal corpo. L'oggetto di meditazione potrebbe essere ad esempio una fiamma, un idolo, oppure la sillaba *om* [simbolo sonoro della Suprema realtà]. La meditazione crea un flusso ininterrotto di conoscenza dell'oggetto su cui ci si sta concentrando, cancellando completamente ogni altro pensiero. Permane comunque una distinzione tra l'oggetto della conoscenza e colui che conosce, ovvero l'individuo che medita.

⁴¹ *Bhagavad-gītā* VI, 11-15; trad. it. in P. Filippani-Ronconi (a cura di), *Upanisad antiche e medie*, cit., pagg. 111-113.

La sillaba *om* è considerata il simbolo più sacro e potente: l'intera *Māṇḍūkya-upaniṣad* è dedicata alla definizione del suo significato. Nello hinduismo, il fine di ogni pratica spirituale consiste nello sperimentare la Realtà ultima, che si sottrae eternamente alla comprensione dei sensi: ciò spiega perché sia tanto difficile comprendere il *Brahman*. Per cercare di raggiungere tale traguardo, l'uomo è costretto a basarsi su ciò che gli è noto: a questo servono gli idoli e i simboli, di cui fa parte anche la sillaba *om*.

Lo hinduismo è innanzitutto una ricerca di ciò che non ha confini: gli esseri umani, nella loro finitezza, si pongono alla ricerca dell'illimitato che si trova dentro ciascuno di loro. Per raggiungere questa meta, come si è visto, è necessario meditare e concentrarsi su alcuni simboli: prima di tutti, la sillaba *om*. Essa racchiude al suo interno i suoni "a", "u" e "m", che rappresentano i tre stati dell'anima individuale: il sogno, la veglia e il sonno profondo. Lo stato finale, detto *turīya*, si raggiunge in una condizione di silenzio supremo, ovvero quando l'anima individuale viene assorbita nell'anima universale. Questo è il confine che nessun linguaggio e nessuna percezione sensoriale potranno mai valicare. Da qui, dal raggiungimento o dalla comprensione del *Brahman* cosciente, ha inizio l'emancipazione dell'individuo.

Uomini di etnie tribali, deve necessariamente essere tribali, i seguaci di Viṣṇu o di Śiva, i hinduisti, i jaina, e persino i dalit, a meno che siano cristiani o musulmani, sono dunque hindu a tutti gli effetti di legge.

Gli studiosi dell'hinduismo sono fermamente persuasi della sua benevolenza, diversità, apertura e tolleranza. In generale non preferiscono letture critiche né tentativi di discussione: lo hinduismo non viene presentato come una religione e una filosofia che sta subendo trasformazioni allarmanti, in aspro conflitto con le forze della modernità. Più che una forza vitale, al tempo stesso inquietata e inquietante, ma sempre e comunque in trasformazione, lo hinduismo viene spesso presentato come imprigionato in una temuta dimensione temporale. Tuttavia, chiunque creda sinceramente nell'apertura, nella tolleranza e nella vitalità che caratterizzano lo hinduismo – se non altro a detta dei suoi sostenitori –, non può concepirlo come qualcosa di fisso e immutabile. È impossibile negare che nel campo di forze denominato hinduismo stiano oggi verificandosi delle trasformazioni tutt'altro che marginali. A questo proposito, è interessante notare come molti europei ritengano che l'incontro con la modernità sia infinitamente meno problematico per il cristianesimo che per lo hinduismo.

Che cosa significa essere hindu nell'India di oggi? E che cosa significa essere una donna hindu nell'India di oggi? A meno di essere molto

Hinduismo, modernità e politica nell'India contemporanea

Urvashi Butalia

In India, che lo si voglia o meno, è impossibile essere semplici cittadini. Nascere in India significa nascere in un preciso contesto religioso: essere atei, o agnostici, non è possibile. L'appartenenza alla nazione indiana è inestricabilmente connessa all'appartenenza religiosa, al punto che è difficile, al di fuori di quell'ambito, trovare spazi giuridici che consentano a un individuo di esercitare certi diritti in quanto *indiano* piuttosto che in quanto musulmano, hindū, sikh o cristiano. Le caratteristiche per cui si è ascriviti alla religione hindū sono in realtà piuttosto generiche: un cittadino indiano che non sia cristiano, musulmano, parsi o di etnia tribale, deve necessariamente essere hindū. I seguaci di Viṣṇu o di Śiva, i buddhisti, i jaina, e persino i dalit, a meno che siano cristiani o musulmani, sono dunque hindū a tutti gli effetti di legge.

Gli studiosi dello hinduismo sono fermamente persuasi della sua benevolenza, diversità, apertura e tolleranza. In generale non presentano letture critiche né tentativi di discussione: lo hinduismo non viene presentato come una religione e una filosofia che sta subendo trasformazioni allarmanti, in aspro conflitto con le forze della modernità. Più che una forza vitale, al tempo stesso inquieta e inquietante, ma sempre e comunque in trasformazione, lo hinduismo viene spesso presentato come imprigionato in una remota dimensione temporale. Tuttavia, chiunque creda sinceramente nell'apertura, nella tolleranza e nella vitalità che caratterizzano lo hinduismo – se non altro a detta dei suoi sostenitori –, non può concepirlo come qualcosa di fisso e immutabile. È impossibile negare che nel campo di forze denominato hinduismo stiano oggi verificandosi delle trasformazioni tutt'altro che marginali. A questo proposito, è interessante notare come molti europei ritengano che l'incontro con la modernità sia infinitamente meno problematico per il cristianesimo che per lo hinduismo.

Che cosa significa essere hindū nell'India di oggi? E che cosa significa essere una donna hindū nell'India di oggi? A meno di essere molto

distanti dalla realtà, di vivere appartati e in sostanziale isolamento, è impossibile non rendersi conto di quanto lo hinduismo sia, nell'India di oggi, profondamente politicizzato. Del resto, si dice spesso che lo hinduismo "puro", la fede "pura", non esistano e che, al contrario, la religione sia profondamente implicata nella politica. La colpa di ciò non va attribuita unicamente ai politici, ma anche a tutti quei sedicenti uomini di religione (saggi, *ācārya*, *śaṅkarācārya*) che, adescati dal potere e dalla gloria, hanno preso a dilettersi di politica. E ciò a dispetto del fatto che, in teoria, costoro dovrebbero aver rinunciato a tutto. L'ultima recluta all'interno di questo gruppo in India è, paradossalmente, una donna: Uma Bharti – questo il suo nome – non vede alcuna contraddizione tra il suo proclamarsi *sādhvī* (un'asceta che ha rinunciato al mondo e fatto voto di castità)¹ e l'assunzione di incarichi politici, che come è noto, sono quanto di più mondano possa esistere. Le prime iniziative ufficiali attuate da Uma Bharti immediatamente dopo aver assunto il potere sono state le seguenti: vietare la macellazione delle mucche, includere alcune città nel novero dei luoghi sacri, abbracciare e nutrire alcune mucche incontrate lungo il tragitto verso i suoi uffici nel Ministero. Oltre che sembrare ridicole persino ai più accesi sostenitori della religione hindū, simili trovate sono lontane anni luce da ciò di cui l'India ha oggi veramente bisogno: affrancamento dalla povertà, rispetto dei diritti umani, buon governo. Abbracciare le mucche o vietarne la macellazione non aiuterà certo l'India a raggiungere questi traguardi².

Ogni hindū che si rispetti dovrebbe chinare il capo per la vergogna di fronte a molti degli atti compiuti in nome della sua religione, a cominciare dalla distruzione della moschea Babri, nel 1992³. Inoltre, è

¹ Gli appellativi *sādhvī* e *sādhū* (rispettivamente femminile e maschile) hanno il significato generico di "persona pia, venerabile": insieme ad altri termini con accezioni analoghe, vengono usati per indicare gli asceti e gli eremiti che rinunciano al mondo e ai beni terreni per vivere più profondamente la fede religiosa. I *sādhū* e le *sādhvī* pronunciano voti di povertà e castità; molti di essi vivono nei monasteri (*maṭha*) dei vari ordini religiosi, in grotte o in misere capanne, oppure vagano per l'India da soli o in piccoli gruppi. Oltre ai caratteristici indumenti di colore giallo-arancio, gli unici beni terreni che un *sādhū* o una *sādhvī* possiede sono un bastone, una brocca, una ciotola per le elemosine e un rosario; a questi si aggiungono, in alcuni casi, degli indumenti di ricambio e un paio di pinze per il fuoco.

² Al pari di altri esponenti dei partiti nazionalisti non disposti a riconoscere un Primo ministro originario di un paese straniero, Uma Bharti ha rinunciato al suo incarico di capo del governo del Madhya Pradesh nei giorni immediatamente successivi alle elezioni del maggio 2004, quando ancora si riteneva probabile che Sonia Gandhi assumesse la guida politica del paese.

³ La moschea Babri (*Babri Masjid*) di Ayodhya, costruita nel XVI secolo dall'imperatore musulmano Babur, è stata oggetto di una lunga contesa tra fedeli della religione islamica e hindū: a detta di questi ultimi, infatti, la moschea sorgeva sulle rovine di un antico tempio

stato in nome dello hinduismo che un criminale comune come Dara Singh ha bruciato vivi un missionario cristiano e i suoi due figli mentre dormivano nella loro jeep, soltanto perché convinto che facessero opera di proselitismo. È stato in nome dello hinduismo che i *pañcāyat* delle caste dell'Uttar Pradesh hanno impedito il matrimonio tra due giovani di caste diverse, uccidendo entrambi perché colpevoli di essersi fatti beffe delle regole dei *varṇa*. È stato in nome dello hinduismo che, di recente, centinaia di musulmani sono stati uccisi e molte donne sono state violentate nello stato occidentale del Gujarat. È stato nel nome dello hinduismo che i sedicenti membri di una Brigata Shambhaji hanno distrutto alcuni preziosi manoscritti custoditi nell'istituto Bhandarkar di Pune, semplicemente perché una persona legata a quell'istituto era stata menzionata in un libro sul principe Śivājī, all'interno del quale vi era una frase non gradita ai membri della Brigata. È stato nel nome dello hinduismo che una folla di uomini mezzi nudi che si proclamavano asceti (e dunque uomini di Dio!) hanno inscenato una manifestazione bloccando il traffico nella città di Delhi, ed è stato nel nome dello hinduismo, infine, che dei banditi di strada hanno impedito a una regista di girare un documentario sulle vedove di Varanasi che essi ritenevano calunnioso in quanto, a loro dire, la religione hindū non tratta le donne a quel modo. La verità invece è proprio questa: lo hinduismo tratta assai male le sue donne, e ancor peggio le sue vedove. Migliaia di donne messe al bando, allontanate dalle comunità di origine, conducono una vita di fame e di stenti nella città di Vrindavan, ridotte a uno stato di mera sopravvivenza: la sola consolazione loro offerta è che la loro vita è consacrata a Dio, a Kṛṣṇa. Se questo è davvero lo hinduismo, vi è poco da essere orgogliosi di una religione che riduce alla fame i suoi seguaci.

In realtà, nell'India dei giorni nostri si fa molta confusione tra lo hinduismo e il suo equivalente politico, ovvero lo *hindutva*. Quest'ultimo utilizza a fini politici la religione hindū, ovvero l'identità hindū, nel-

eretto in corrispondenza del luogo natale del dio Rāma. Rimasta chiusa per quasi quarant'anni dopo che un gruppo di attivisti hindū aveva collocato al suo interno delle statue di Rāma, la moschea era stata riaperta nel 1986 su richiesta dei nazionalisti hindū. Quattro anni dopo, un esponente di primo piano del partito fondamentalista BJP (Bharatiya Janata Party) si fece promotore di un'iniziativa su scala nazionale per la costruzione di un nuovo tempio dedicato a Rāma. Al raduno che avrebbe dovuto concludere la campagna di mobilitazione, il 6 dicembre del 1992, la moschea di Babri venne letteralmente rasa al suolo da centinaia di migliaia di militanti dei partiti nazionalisti; a seguito di questo evento l'intera India fu scossa da un'ondata di aspri scontri tra hindū e musulmani. Nel 2003 un'indagine archeologica ufficiale avrebbe accertato la presenza di resti di un tempio hindū (XI-XII secolo) preesistente alla moschea; alcune associazioni musulmane, tuttavia, mettono in dubbio l'attendibilità di quei ritrovamenti.

l'intento di vincere le elezioni e conquistare il potere. La filosofia dello *hindutva* ha chiamato a raccolta gli elettori sotto lo standardo della comune identità hindū, voltando le spalle ai problemi reali che un paese come l'India dovrebbe risolvere: la povertà e la fame, lo scarso livello dell'assistenza ospedaliera e la difficile situazione sanitaria. Avendo l'esigenza di far convergere gli elettori sotto il vessillo dello hinduismo, lo *hindutva* sfrutta gli spazi di mobilitazione che appartengono alla sfera religiosa. I leader politici si impossessano di ogni rituale religioso, di ogni celebrazione in onore del dio Gaṇeśa, di Rāma o di Kṛṣṇa, di ogni festa *Divālī* o *Holī*, servendosi per gli scopi dello *hindutva*. In ogni regione del paese, i sostenitori dello *hindutva* proclamano di seguire i dettami della religione hindū, e si servono di tutte le loro considerevoli arti per annullare progressivamente la distanza tra hinduismo e *hindutva*, cosicché in ultimo i due termini finiranno per combaciare, almeno agli occhi degli elettori.

La strategia dello *hindutva* nei confronti dell'elettorato femminile è sostanzialmente simile. Ampie fasce di popolazione femminile sono state mobilitate a sostegno della sua politica, e la risposta delle donne è stata ampia ed entusiastica. L'ala femminile del movimento RSS, dopo anni di quasi completa agonia, sta oggi nascendo a nuova vita. L'associazione *Mahila Morcha* del BJP⁴ è attiva in numerose aree del paese. Anche alcuni schieramenti politici minori, tra i quali ad esempio la *Durga Vahini*, hanno costituito dei raggruppamenti femminili.

A questo punto i lettori si domanderanno: ma perché dovremmo interessarci di queste formazioni politiche, se l'argomento della nostra discussione è la religione? Questo è, precisamente, il punto che è fondamentale chiarire: in India, l'intera sfera religiosa ha raggiunto un tale

⁴ A partire dalla metà degli anni ottanta del XX secolo il Bharatiya Janata Party (BJP), ala politica del movimento nazionalista hindū Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), è stato protagonista di una clamorosa e rapidissima ascesa che lo ha portato, dai due soli seggi del 1984, a conquistare la vittoria alle elezioni del 1998. Alle ultime elezioni politiche tenutesi nel maggio del 2004, tuttavia, il BJP è stato sconfitto di stretta misura dalla coalizione di sinistra guidata dal Partito del Congresso di Sonia Gandhi. L'affermazione dei partiti di orientamento progressista sarebbe in gran parte stata favorita dal risentimento degli strati più poveri della popolazione, drammaticamente esclusi dal "miracolo economico" operato dalla destra. Sul tema del nazionalismo hindū si vedano in particolare i seguenti testi: C. Jaffrelot, *Les Nationalistes Hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1993; S. Kakar, *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict*, University of Chicago Press, Chicago, 1996; M. Marriot (a cura di), *India Through Hindu Categories*, Sage, New York, 1990; G. Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Oxford University Press, New York, 1990; id. (a cura di), *Hindus and Others: The Question of Identity in India Today*, Viking Penguin, Delhi, 1993.

grado di politicizzazione che non è possibile, al giorno d'oggi, discutere di religione – e in particolare dello hinduismo – senza prendere in considerazione il mondo della politica. Ognuna delle formazioni politiche appena nominate afferma di parlare a nome dello hinduismo. Ma si è certi che esista una (una sola?) definizione dello hinduismo, e che quest'ultima predichi l'uso della violenza?

La questione femminile si presenta come un modo rilevante dell'attuale interazione tra religione e politica in India. Per meglio comprendere la realtà delle donne nell'India contemporanea è necessario osservare le interazioni di alcune forze che influenzano la loro vita. In primo luogo, si deve tener presente che l'India è un paese democratico. Per quanto imperfetta e tormentata possa essere, la democrazia indiana ha ormai più di mezzo secolo, e dunque ha effetti tangibili sulla vita della gente. In teoria, la maggioranza dei cittadini adulti è consapevole di poter scegliere i propri leader politici, anche se in pratica le cose vanno talvolta in maniera diversa. Negli ultimi cinquant'anni, anche le donne dovrebbero aver compreso che il diritto di voto è un diritto universale, al quale uomini e donne possono accedere in egual misura. Su questo elemento di grande modernità si inserisce tuttavia una complicazione: il fatto che, proprio dall'epoca della dominazione britannica, l'identità religiosa e comunitaria sia diventata parte integrante del panorama politico indiano. Benché il diritto al suffragio universale spetti a tutti gli indiani in quanto tali, i cittadini di questa nazione sono spesso propensi a votare in quanto hindū, musulmani o dalit; ed è secondo quest'ultimo criterio, d'altro canto, che vengono fatti oggetto delle varie campagne politiche. La situazione è resa ancor più complessa da altri due importanti sviluppi: l'emergere di un movimento femminile piuttosto forte e dinamico, e l'emanazione di un emendamento costituzionale che istituisce a favore delle donne una riserva pari al 33% dei seggi nelle giunte cittadine e nei consigli di villaggio. Per quanto prepotente possa essere il richiamo della tradizione, i processi di modernizzazione innescati dalla scelta di un sistema di governo democratico non possono più essere arginati: questo spiega perché la percentuale di popolazione femminile che ha acquisito la consapevolezza dei propri diritti si vada costantemente ampliando.

Per il governo indiano, questa tendenza è piuttosto preoccupante: nessun governo, indipendentemente dal suo orientamento politico, desidera davvero che le donne raggiungano la parità di potere con gli uomini. Il governo indiano precedente all'attuale, che fondava la sua stessa esistenza sul concetto di un'India hindū, guardava con particolare preoccupazione a questi sviluppi. Benché nello hinduismo vi sia spazio

anche per figure femminili come Kālī e Durgā, Sarasvatī e Lakṣmī, è indubbio che gli ideali femminili predominanti siano quelli incarnati dall'immagine di Sītā/Savitr: la buona moglie e buona madre, la donna casta ed eternamente devota al proprio consorte, suo signore e padrone. Come è possibile conciliare questa immagine con quella di una donna forte, che dà voce alle proprie opinioni e ricopre incarichi politici a livello locale, che si schiera attivamente a favore dei matrimoni tra membri di caste diverse, che sostiene il diritto delle donne a uscire di casa e a esercitare scelte autonome, una donna che nella maggior parte dei casi è una dalit?

Una seconda realtà che si ripercuote sulla condizione delle donne nell'India contemporanea è rappresentata dalla globalizzazione. A partire dai primi anni novanta del secolo scorso, l'India ha avviato un processo di progressiva apertura ai capitali stranieri: dopo un inizio piuttosto lento, tale processo ha recentemente subito una netta accelerazione. La globalizzazione è andata di pari passo con lo sviluppo, o meglio l'esplosione, dei mezzi di comunicazione di massa. Sommando il numero delle emittenti via cavo e via satellite, oggi la televisione indiana conta più di cinquanta canali. Il suo pubblico, inoltre, ha dimensioni considerevoli: circa il 60% della popolazione complessiva. In questo nuovo contesto mediatico, due sono gli elementi che vanno messi in rapporto con la condizione femminile, ed entrambi hanno a che vedere con il contenuto della programmazione dei *media*. Le finalità di pubblico servizio sono ormai quasi del tutto scomparse dai palinsesti delle trasmissioni televisive, e gli interessi di mercato hanno acquisito il sopravvento. Praticamente tutti i programmi, non soltanto dei canali privati ma anche delle emittenti nazionali, sono sponsorizzati da aziende nazionali o multinazionali. Poiché l'obiettivo delle sponsorizzazioni consiste nel vendere prodotti, il pubblico ideale di quei programmi è rappresentato dalla vasta (circa duecento milioni di persone) e benestante classe media indiana, formata in gran parte da professionisti, prevalentemente di religione hindū. Se si dovesse credere a ciò che viene mostrato dalla televisione si potrebbe dunque dire che in India non esistono poveri, né disabili, né minoranze, ma soltanto professionisti e uomini d'affari hindū con le loro famiglie di gente bella, ricca e ben disposta all'acquisto di certe categorie di prodotti.

È proprio qui che entrano in gioco le donne. Come è noto per esperienza, in ogni paese del mondo le donne sono buone consumatrici: di conseguenza, le società che desiderano vendere i loro prodotti si rivolgono in particolare al pubblico femminile. Il modello femminile che emerge dai programmi della televisione indiana è quello di una donna

forte, loquace, indipendente, ben vestita, ricca, e, nella maggior parte dei casi, hindū. Questa donna riesce a infrangere molte barriere, ma nonostante ciò mantiene saldamente la sua posizione all'interno della famiglia, in veste di moglie e madre. Benché non sia del tutto priva di potere, tale potere risiede in gran parte nella capacità recentemente acquisita di usare il denaro per comprare beni di consumo: una nuova lavatrice, un frigorifero, un'automobile.... Per lei la modernità sta essenzialmente in questo: tutto il resto permane immutato. L'ordinamento della famiglia resta di tipo patriarcale, lo scopo della vita di ogni donna resta sempre il matrimonio. La democrazia è una parola priva di significato, e i diritti umani non esistono. Inoltre, poiché il pubblico dei *mass media* ha dimensioni enormi, questi messaggi raggiungono anche le famiglie più povere. Il desiderio di acquistare beni di consumo è quasi universale: incapaci di sottrarsi alle forti pressioni, le donne dei ceti meno abbienti dilapidano i loro magri risparmi nell'acquisto di un paio di scarpe Adidas o Nike, senza pensare che il denaro potrebbe essere utilizzato per qualcosa di più importante.

Ci si può chiedere in che senso questa evoluzione sia attinente allo hinduismo. In virtù della tanto decantata tolleranza dello hinduismo, i suoi sedicenti custodi hanno un atteggiamento conciliante nei confronti di questo nuovo modello di donna apparentemente emancipata, ma la tolleranza ha un limite ben preciso. Finché non mette in discussione l'ordinamento patriarcale e accetta la sua collocazione tradizionale all'interno della casa e della famiglia, la donna può avere tutto il potere che desidera. In caso contrario, le regole cambiano: lo dimostra l'esperienza di una o due donne che hanno scelto la carriera politica. La donna che rinuncia al suo ruolo tradizionale deve fare voto di castità, rassegnarsi a essere una *sādhvī*: la conquista del potere politico presuppone il controllo totale della sessualità femminile. Nel 1992, quando i fondamentalisti hindū distrussero la moschea Babri di Ayodhya, l'incitamento a compiere la devastazione fu dato da una donna che, usando una esplicita metafora sessuale, paragonava la moschea a un corpo femminile sottoposto a violenza. Si noterà come il paragone risultasse particolarmente suggestivo per gli hindū, che solitamente vedono i musulmani come sessualmente aggressivi, e se stessi come "effeminati" e "molli". La donna in questione, Sadhvi Rithambara, poteva permettersi un simile linguaggio perché era una *sādhvī*, un'asceta che aveva fatto voto di castità. Se fosse stata una donna qualsiasi e avesse parlato di altre donne qualsiasi in quanto individui con una specifica identità sessuale, non vi sarebbe stata alcuna tolleranza nei suoi confronti.

D'altro canto, però, la dimensione politica dello hinduismo rappre-

sentata dallo *hindutva* ha bisogno delle donne per realizzare il proprio progetto politico e dargli un volto umano, dissimulando l'odio e la violenza di cui è intriso. Lo *hindutva* ha bisogno che le donne si ergano in sua difesa, occupando spazi pubblici dai quali proporsi, spesso in contrapposizione con altre donne, come custodi della fede hindū. Il tutto presuppone che si accetti una clausola vincolante: l'occupazione degli spazi pubblici da parte delle donne è infatti condizionata, una volta esauritasi quella funzione, al loro disciplinato ritorno al focolare, alla rioccupazione degli spazi domestici.

In altri termini, la scissione tra pubblico e privato non può e non deve essere annullata, benché ne sia consentita la parziale e temporanea cancellazione. È interessante notare come alcune iniziative dello *hindutva* si rivolgano specificamente alle donne hindū, ad esempio nell'intento di risolvere il problema delle percosse o delle violenze domestiche che la maggior parte di loro sono costrette a subire. A fronte di queste situazioni, si insiste comunque sulla necessità di restare fedeli al ruolo di buone mogli e buone madri. Nel caso in cui quelle donne siano chiamate a occupare gli spazi pubblici parlando a difesa dello *hindutva*, sapranno di poterlo fare senza rischiare di troncare i rapporti con le loro famiglie, senza l'insicurezza che nasce dall'aver messo in discussione l'ordinamento patriarcale che vige tra le mura domestiche, senza paura di essere isolate. La casa e la famiglia saranno sempre un porto sicuro a cui fare ritorno.

Esiste tuttavia una categoria di donne sulle quali lo hinduismo e il suo "cugino" politico *hindutva* non riescono a fare presa. Si tratta delle donne nate dal movimento femminista; donne che, riconoscendosi o meno in tale movimento, vedono se stesse come individui dotati di diritti e sono disposte a difendere i diritti fondamentali di ogni individuo, maschio o femmina che sia. In generale, la concezione dell'uomo in quanto entità collocata all'interno di determinate strutture politiche, dette stati nazionali, che definiscono se stesse come democrazie, è ormai ampiamente compresa e accettata come elemento fondante della modernità. Molte religioni, tra cui il cristianesimo, riconoscono la validità e l'inalienabilità di quei diritti: il diritto all'uguaglianza, il diritto al riconoscimento della propria umanità e a una vita degna di un essere umano. Anche l'India ha un assetto politico e costituzionale che garantisce quei diritti: spesso, tuttavia, le radici culturali e religiose indiane oppongono resistenza, e trascinano in direzione opposta. La prima colpa di cui vengono accusate le femministe indiane è di essere anti-indiane, prive di radici, schiave di modelli "occidentali": ai loro oppositori, il linguaggio dei "diritti" suona culturalmente estraneo. Le femministe

vengono denigrate in tutti i modi possibili: le si critica perché hanno i capelli corti, perché parlano inglese, perché hanno abbandonato le famiglie, e così via.

Questa tensione tra identità religiose e culturali da un lato, e forze della modernità dall'altro, non è nuova, e certamente non è priva di contraddizioni. Laddove gli ideali femministi, in quanto fattori di modernizzazione, sono vissuti come problematici dalle donne indiane, la globalizzazione è accettata senza alcuna difficoltà. Quest'ultima, infatti, non parla il linguaggio dei diritti umani bensì quello, assai meno temibile, dei diritti del consumatore. Ed è proprio qui che si assiste a un abile gioco di prestigio: la donna in quanto individuo capace di esercitare i propri diritti diventa la donna emancipata in quanto consumatrice in grado di esercitare la propria facoltà di acquisto. Lo stesso spostamento si verifica anche nella dimensione politica, in cui la donna giunge in determinate occasioni a occupare spazi pubblici in difesa della propria religione. È evidente, quindi, che gli obiettivi politici dello *hindutva* sono perfettamente compatibili con la globalizzazione, ma non con la difesa dei diritti umani.

Mi si permetta di concludere sollevando una questione inquietante ma ineludibile. Lo scrittore franco-libanese Amin Maalouf sostiene che alcune religioni, culture e civiltà, tra cui anche il cristianesimo, siano riuscite ad affrontare la modernità meglio di altre: secondo Maalouf, lo hinduismo appartiene a questo secondo gruppo. Personalmente, non concordo in pieno con la sua analisi: forse in passato i rapporti tra hinduismo e modernità sono stati più agevoli, ma al giorno d'oggi le tensioni che scaturiscono dall'incontro con la modernità sono esacerbate dalla massiccia strumentalizzazione dello hinduismo come filosofia politica fondata sull'esclusione sociale; in questa veste, lo hinduismo è costretto a presentarsi come forma di pensiero monolitica, omogeneizzante, controllata e definita da una ristretta cerchia di persone. Questo è quel che accade di solito alle ideologie politiche: chi ha il potere può dire cosa pensare. Nel caso specifico dello hinduismo, tuttavia, l'aspetto tragico sta nel fatto che ormai la gente si sia rassegnata a non vedere più alcuna differenza tra hinduismo e *hindutva*. D'altro canto, i pochi che osano contrastare questa tendenza tentano di relegare lo hinduismo in un suo *sancta sanctorum* privato e inviolabile: ciò è altrettanto inquietante. Se è vero che la sfida posta dalla modernità consiste nel trovare un equilibrio tra cambiamento e adattamento, sembra che sotto questo aspetto si sia fallito, almeno per ora, nel contesto hindù.

Hinduismo e religione II. Prospettive per il dialogo hindū-cristiano

Relazioni storiche e prospettive attuali di dialogo

Anantamand Ramakrishna

L'antichità dell'India e la ricchezza del suo patrimonio linguistico e culturale si esprimono integralmente nella straordinaria varietà della tradizione hindū. Il termine "hindū" non deriva dal nome di un fondatore o profeta che abbia impartito i suoi insegnamenti ai seguaci di quella tradizione, né tanto meno descrive o identifica un preciso nucleo dottrinario o rituale. *Hindū* è la variante indiana del nome di un fiume che gli indoeuropei chiamavano *Sindhu*, i greci *Indos*, e gli anglosassoni *Indus*. I popoli che dimoravano sulle terre drenate da quel sistema idrografico erano indicati, per derivazione, con lo stesso termine; alle loro tradizioni fu quindi attribuito il nome collettivo di hinduismo, sebbene gli hindū preferiscano l'espressione *sanātana-dharma* [legge eterna]. La tradizione hindū comprende una molteplicità di credenze e di pratiche, le quali a loro volta rispecchiano la straordinaria pluraliformità degli ambienti geografici, delle culture e dei linguaggi che convivono nel subcontinente indiano. Sarebbe forse più conveniente pensare al termine "hinduismo" come a una sorta di nome di famiglia, e alla sua tradizione come a una grande e antica famiglia dalle molte diramazioni i cui membri, benché riconoscibili da alcuni tratti comuni di essenziale importanza, preservino al tempo stesso la ricchezza della propria unica individualità. La hinduismo è dunque un concetto dinamico, un flusso di forze unificanti e diversificanti.

Rispecchiando la varietà interna alla sua stessa tradizione religiosa, nel corso della storia lo hinduismo ha reagito in modi assai diversi ai contatti con altre fedi. Non gli sono certo estranei i tentativi di convincere altri interlocutori della validità del proprio punto di vista. Le biografie tradizionali del famoso maestro *advaita* (non-dualista) Shankara ne celebrano le discussioni e le vittorie sulle scuole rivali, inneggiando alla conversione degli sconfitti. La *Bhagavad-gītā* (18, 65) loda la persona che impartisce i suoi insegnamenti a chi sia interessato ad ascoltarli, e lo stesso fanno altri testi canonici. La tradizione hindū ha anche gene-

II. Prospettive per il dialogo hindu-cristiano

Il dialogo inter-religioso è un tema che ha guadagnato in importanza negli ultimi decenni. In un mondo sempre più globalizzato, la comprensione reciproca e il rispetto tra diverse fedi sono diventati essenziali per la pace e la cooperazione internazionale. Il dialogo hindu-cristiano, in particolare, ha visto un rinnovato interesse da parte di studiosi e teologi di entrambe le religioni.

Il hinduismo, con la sua lunga storia e la sua ricchezza culturale, rappresenta una delle religioni più antiche del mondo. Il cristianesimo, invece, è una religione monoteista che si è diffusa in tutto il mondo. Nonostante le differenze teologiche e filosofiche, ci sono punti di incontro che possono servire da base per il dialogo.

Uno dei temi centrali del dialogo hindu-cristiano è la concezione del divino. Il hinduismo è una religione politeista, con una moltitudine di dèi e dee. Il cristianesimo, invece, è monoteista. Tuttavia, ci sono aspetti del hinduismo, come il concetto di Brahman, che possono essere interpretati in modo compatibile con il monoteismo cristiano.

Un altro punto di incontro è la figura di Gesù. Per i cristiani, Gesù è il Figlio di Dio, che si è incarnato per salvare l'umanità. Per i hindu, Gesù può essere visto come un avatar di Vishnu, uno dei molti dèi che si incarnano nel mondo per guidare gli uomini verso la salvezza.

Il dialogo hindu-cristiano non è solo un esercizio accademico, ma ha implicazioni pratiche. Può aiutare a ridurre i pregiudizi e a promuovere la tolleranza tra i seguaci delle due religioni. Inoltre, può contribuire a una migliore comprensione delle culture e delle tradizioni di entrambi i mondi.

In conclusione, il dialogo hindu-cristiano è un campo di studio che merita di essere approfondito. Nonostante le differenze, ci sono molte opportunità per il dialogo e la cooperazione tra le due religioni. Con un approccio aperto e rispettoso, possiamo scoprire nuove vie per la comprensione reciproca e la pace.

Hinduismo e religioni universali.

Relazioni storiche e prospettive attuali di dialogo

Anantanand Rambachan

L'antichità dell'India e la ricchezza del suo patrimonio linguistico e culturale si esprimono integralmente nella straordinaria varietà della tradizione hindū. Il termine "hindū" non deriva dal nome di un fondatore o profeta che abbia impartito i suoi insegnamenti ai seguaci di quella tradizione, né tanto meno descrive o identifica un preciso nucleo dottrinario o rituale. *Hindu* è la variante iraniana del nome di un fiume che gli indoeuropei chiamavano *Sindhu*, i greci *Indos*, e gli anglosassoni *Indus*. I popoli che dimoravano sulle terre drenate da quel sistema idrografico erano indicati, per derivazione, con lo stesso termine; alle loro tradizioni fu quindi attribuito il nome collettivo di hinduismo, sebbene gli hindū preferiscano l'espressione *sanātana-dharma* [legge eterna]. La tradizione hindū comprende una molteplicità di credenze e di pratiche, le quali a loro volta rispecchiano la straordinaria multiformità degli ambienti geografici, delle culture e dei linguaggi che convivono nel subcontinente indiano. Sarebbe forse più conveniente pensare al termine "hinduismo" come a una sorta di nome di famiglia, e alla sua tradizione come a una grande e antica famiglia dalle molte diramazioni i cui membri, benché riconoscibili da alcuni tratti comuni di essenziale importanza, preservino al tempo stesso la ricchezza della propria unica individualità. Lo hinduismo è dunque un concetto dinamico, un flusso di forze unificanti e diversificanti.

Rispecchiando la varietà interna alla sua stessa tradizione religiosa, nel corso della storia lo hinduismo ha reagito in modi assai diversi ai contatti con altre fedi. Non gli sono certo estranei i tentativi di convincere altri interlocutori della validità del proprio punto di vista. Le biografie tradizionali del famoso maestro *advaita* (non-dualista) Shankara ne celebrano le discussioni e le vittorie sulle scuole rivali, inneggiando alla conversione degli sconfitti. La *Bhagavad-gītā* (18, 68) loda la persona che impartisce i suoi insegnamenti a chi sia interessato ad ascoltarli, e lo stesso fanno altri testi canonici. La tradizione hindū ha anche gene-

rato una propria varietà di esclusivismo che si esplica nell'astiosa contestazione delle altre fedi. Ad esempio Swami Dayānanda Sarasvatī (1824-83), fondatore dell'Ārya Samāj, difese con forza l'autorità dei *Veda*, considerati gli infallibili custodi di ogni conoscenza delle cose sacre o secolari, e lanciò vigorosi attacchi alle altre tradizioni religiose quali jainismo, buddhismo, islam e cristianesimo. Alla sua lettura fortemente selettiva dei testi appartenenti ad altre tradizioni si accompagnava un argomentare encomiastico e aspramente polemico. Altri maestri hindū, per contro, si sono schierati su posizioni inclusiviste. Il neo-*advaitin* Swami Vivekananda si riferiva al mondo delle religioni come a «un viaggio, un percorso attraverso il quale uomini e donne diversi, in diverse condizioni e circostanze, raggiungono il medesimo traguardo»¹. Il traguardo, in questo caso, è il *Brahman*, la realtà indifferenziata che sostiene e unisce ogni cosa. Swami Bhaktivedanta, fondatore di quella Società internazionale per la Coscienza di Kṛṣṇa (International Society for Kṛṣṇa Consciousness, ISKCON) che rappresenta una versione moderna dell'antica tradizione vaiṣṇava, riteneva incomplete e imperfette le altre tradizioni religiose, benché convinto che in tutte vi fosse una parte di verità. Secondo Bhaktivedanta, il *sanātana-dharma* è la religione perfetta ed eterna, e l'ISKCON incarna la perenne ricerca della liberazione umana. Volendogli attribuire una collocazione nello spettro delle risposte teologiche alla diversità religiosa, Vivekananda e Bhaktivedanta andrebbero considerati inclusivisti. Il linguaggio degli inclusivisti non sminuisce le altrui credenze, né esprime ostilità nei loro confronti. Esso applica tuttavia uno schema gerarchico che, pur considerando gli altri punti di vista, attribuisce al proprio la posizione più elevata. Per la sua storia e per le sue caratteristiche, dunque, la concezione hindū delle altre tradizioni non può dirsi del tutto improntata all'irenismo. In ogni caso, gli hindū sono incapaci di assumere un atteggiamento arrogante nei confronti delle altre fedi religiose.

Si potrebbe certamente menzionare altri esempi di esclusivismo o di inclusivismo all'interno della tradizione hindū: sembra comunque lecito affermare che l'atteggiamento predominante dello hinduismo verso le molteplici espressioni della sua stessa varietà, e per estensione verso le altre fedi, sia di tipo pluralistico. In forza della sua antichità e delle prolungate interazioni tra religioni e tradizioni culturali diverse, lo hinduismo ha sviluppato atteggiamenti e idee di carattere essenzialmente

¹ Swami Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 1, Advaita Ashrama, Kolkata, 1964-1971, pag. 4.

pluralistico, differenziandosi rispetto agli orientamenti dominanti in molte altre religioni.

Lo hinduismo crede fermamente che l'origine e l'essenza dell'universo si collochino in una realtà ultima cui le *Upaniṣad* attribuiscono il nome di *Brahman* [l'illimitato]. La natura del *Brahman* trascende ogni umano tentativo di definirla e descriverla come si è soliti fare per le cose concrete di questo mondo. I linguaggi umani si sono evoluti al punto di poter rappresentare adeguatamente gli oggetti finiti e le finite esperienze, ma l'infinito non può essere rinchiuso in una gabbia di parole. La *Taittirīya-upaniṣad* (2, 9.1) descrive il *Brahman* come ciò «dal quale recedono le parole, che non è conseguibile mediante il pensiero»². Per esprimere l'impossibilità di comprendere esaurientemente l'infinito in quanto oggetto della mente umana, la *Kena-upaniṣad* (2, 3) si concede il ricorso a una serie di paradossi: «Colui il quale non è stato pensato, da costui è stato pensato, <poiché> egli sa <che cosa> da lui non è stato pensato. L'ignoto, per coloro che conoscono, è il noto per coloro che non conoscono».

Il maestro hindū Rāmakṛṣṇa (1836-1902) amava raccontare l'aneddoto dei due figli mandati dal padre a conoscere il *Brahman*. Alcuni anni dopo essi lasciarono la casa del loro maestro e tornarono dal padre, inchinandosi di fronte a lui. Per capire quanto avessero imparato il padre interrogò il maggiore dei due: «Figlio mio», disse, «tu hai studiato tutte le scritture. Ora dimmi, qual è la natura del *Brahman*?». Il ragazzo si accinse a spiegare la natura dell'assoluto recitando svariati brani dei *Veda*; il padre non fece alcun commento. La stessa domanda fu poi rivolta al più giovane dei fratelli, il quale rimase in silenzio e con gli occhi bassi, senza dire una sola parola. Il padre, compiaciuto, gli disse: «Figlio mio, tu hai compreso qualcosa del *Brahman*. Ciò che esso è, le parole non possono dire»³.

L'intento dei testi e dei racconti citati non consiste nello sminuire il linguaggio umano o negarne il valore, bensì nel rammentare i suoi limiti e i nostri stessi limiti in relazione a Dio. L'idea che le parole umane siano fondamentalmente inadeguate, e che l'essere ultimo sia sempre qualcosa in più di ciò che si è in grado di definire, descrivere o comprendere con

² Per una traduzione italiana delle *Upaniṣad* si vedano P. Filippini-Ronconi (a cura di), *Upaniṣad antiche e medie*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, e C. Della Casa, *Upaniṣad*, Utet, Torino, 1976. La presente citazione è tratta dal volume curato da P. Filippini-Ronconi, *Upaniṣad antiche e medie* cit., pag. 378.

³ Si veda M. Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, Ramakrishna Vivekananda Center, New York, 1977, pag. 102.

l'aiuto delle nostre menti limitate, costituisce uno dei principi cardine della religione hindū. Un Dio la cui natura ed essenza possano essere interamente colte dalle nostre parole, o che possa essere contenuto entro i confini della mente umana non corrisponderebbe all'assoluto proclamato dalle tradizioni hindū. Riconoscere i limiti intrinseci della natura umana per ciò che riguarda il raggiungimento o la formulazione di una completa conoscenza di Dio fa sì che nessuna rappresentazione intellettuale, teologica o iconica possa mai dirsi piena o definitiva. Ogni individuo lotta per afferrare ed esprimere ciò che è in ultima analisi inesprimibile; ogni tentativo in questo senso rispecchia le condizioni storiche e culturali in cui avviene, ed è a sua volta influenzato da esse.

Stabilito che è impossibile circoscrivere l'illimitato entro i confini della nostra religione o definirlo esaurientemente con le scarse risorse linguistiche della nostra teologia, non si deve comunque escludere l'eventualità che altri possano avere intuizioni significative, tali da aprire la nostra coscienza all'inesauribile e multiforme natura del divino. La posizione centrale che l'assoluto occupa nelle nostre tradizioni e l'accettazione dei limiti che caratterizzano la coscienza e il linguaggio umani giustificano pienamente l'approccio pluralistico dello hinduismo e la sua disponibilità al confronto in uno spirito di umiltà e reverenza. Se le nostre teologie non possono limitare ciò che è illimitato, si può comunque imparare qualcosa ed arricchire noi stessi osservando il modo in cui altri hanno sperimentato e conosciuto l'assoluto. L'arroganza religiosa è propria di chi ritiene di avere una relazione privilegiata con l'assoluto, di saperlo comprendere più profondamente. Essa si manifesta quando l'assoluto viene circoscritto alla propria comunità, alle pagine del proprio testo sacro, alle mura del proprio luogo di culto. Poiché in realtà è impossibile limitare l'assoluto, si impongono dei limiti alla propria conoscenza e alla propria esperienza. Lo hinduismo non ha mai dovuto opporsi ad altre tradizioni che rivendicassero la proprietà esclusiva della rivelazione, della conoscenza o della comprensione di Dio.

A meno che la visione che si ha dell'assoluto sia di natura specificamente tribale, etnica o nazionalista, si è generalmente convinti che esso sia la fonte, il fondamento e il destino di tutti gli esseri. Laddove l'assoluto assume i contorni di un Dio personificato, quel Dio si intende come il creatore di tutti gli esseri viventi, e non soltanto di un gruppo specifico. Nella *Bhagavad-gītā* (9, 17), Kṛṣṇa parla di Dio come padre, madre e progenitore dell'universo⁴. La conoscenza che si ha dell'assoluto è

⁴ R. Gnoli (a cura di), *Bhagavadgita. Il canto del Beato*, Bur, Milano, 1987.

tale che sarebbe contraddittorio immaginare l'esistenza di più assoluti. Ammettere la realtà di due o più assoluti significa proclamarsi politeisti. Lo hinduismo è dunque fermamente convinto che l'oggetto della ricerca e della venerazione di tutte le religioni mondiali sia lo stesso, e che sia possibile parlare in modi diversi, addirittura contraddittori, della stessa realtà. Questo è il significato di quel noto frammento del *Rgveda* (1, 64.46), secondo il quale «Una è la Verità di cui i saggi parlano diversamente». Altrettanto celebre è il brano della *Bhagavad-gītā* (4, 11) che tocca il tema della diversità di culto: «In qualsiasi maniera gli uomini si volgano a me, io vado loro incontro favorevole. In tutti i modi gli uomini [...] seguono la mia strada».

Dal punto di vista dello hinduismo, dunque, Dio è chiaramente il nostro Dio. Tuttavia, pur ammettendo che sia possibile attribuirgli nomi diversi e immaginarlo in forme diverse, gli hindū scelgono e pongono al centro delle proprie vite un solo nome e una sola forma di Dio. Ciò presuppone l'esistenza di un contesto in cui ognuno abbia la possibilità di scegliere, tra le varie forme di divinità, quella che diventa la sua *iṣṭadevatā*, o divinità di elezione. Al giorno d'oggi le *iṣṭadevatā* più popolari sono Śiva, Viṣṇu (specialmente le sue incarnazioni umane come Rāma o Kṛṣṇa), oppure la Dea in una delle sue molte forme, ad esempio Durgā o Kālī. Non vi è dubbio che in altre epoche le varie *iṣṭadevatā* fossero percepite come divinità diverse e in competizione tra loro, e che i loro fedeli formassero comunità rivali. Molti dei miti legati a Viṣṇu o Śiva, ad esempio, sembrano voler comprovare la superiorità dell'uno sull'altro; in alcune tradizioni dello hinduismo tale rivalità persiste tuttora, sicché una *iṣṭadevatā* può essere subordinata a un'altra. Benché sia pressoché impossibile ricostruire la storia di questa dottrina all'interno dello hinduismo, si può affermare che l'*iṣṭadevatā* rappresenta precisamente la risposta dello hinduismo alle tendenze esclusive e settarie, alle contese sull'identità del vero Dio. Benché sia possibile accettare la dottrina dell'*iṣṭadevatā* pur ammettendo in qualche modo la realtà delle altre divinità e subordinando queste ultime alla propria, tale atteggiamento contraddice l'intento e lo spirito della dottrina stessa.

Il contesto storico della dottrina dell'*iṣṭadevatā*, come si è già detto, è dato dall'esistenza di diverse comunità culturali e religiose, ognuna dotata di proprie e specifiche immagini, liturgie e teologie. Nella reciproca interazione, ognuna di quelle comunità giungeva a comprendere meglio le affermazioni delle altre ed era arricchita dalla loro influenza; ciò ha determinato un allontanamento dalle visioni esclusiviste che giudicavano falso il Dio delle altre comunità o lo subordinavano al proprio. La dottrina dell'*iṣṭadevatā*, infatti, nega l'esistenza reale di molte

divinità e afferma l'esistenza dell'Uno. Al tempo stesso, essa presuppone che l'Uno possa essere immaginato, invocato e venerato con nomi diversi e che gli uomini possano scegliere tra i molti nomi e le molte immagini dell'Uno.

Il teologo metodista Wesley Ariarajah ha raccontato una situazione contemporanea che, creando un certo imbarazzo, dà un'idea delle circostanze in cui si è sviluppata la dottrina dell'*iṣṭadevatā*. All'epoca in cui prestava servizio come pastore nello Sri Lanka, Ariarajah aveva avuto una conversazione con una studentessa a proposito della sua partecipazione a una festività hindū: «Noi non andiamo alla festa», dice la studentessa, «perché non veneriamo il Dio hindū». «Questo significa», domanda Ariarajah, «che non siete d'accordo con il modo in cui gli hindū intendono Dio, oppure che esiste un Dio hindū diverso da quello cristiano?». «Non lo so», ammette la studentessa. «Ma non si era detto che gli hindū e i musulmani veneravano i propri dèi, mentre noi veneriamo il vero Dio che ci si è rivelato in Gesù Cristo?».

Concluso il racconto, Ariarajah si domanda: «Ma quanti dèi ci sono nell'universo e al di là di esso? Davvero è possibile scegliere tra molti dèi? C'è posto per un Dio cristiano, per un Dio hindū, per un Dio musulmano?». La risposta, dal punto di vista dell'*iṣṭadevatā*, è che non è esatto dire che vi siano molti dèi nell'universo. Il mondo non ha spazio a sufficienza per un Dio cristiano, uno hindū e uno musulmano, ma certamente può contenere una molteplicità di interpretazioni della natura di Dio, ciascuna corrispondente a una diversa tradizione. L'*iṣṭadevatā* mette in luce la diversità delle concezioni umane di Dio, e al tempo stesso nega l'esistenza di una molteplicità di dèi. Aiuta a pensare ai seguaci delle altre tradizioni religiose non come a degli sconosciuti che venerano una divinità estranea, ma come a esseri umani simili a noi, il cui Dio è anche il nostro Dio. Un atteggiamento analogo è presente al giorno d'oggi in alcuni discendenti delle tradizioni abramiche, ma è ben lontano dall'essere diffuso in misura significativa tra i popoli di altre fedi. Non sono in molti a ritenere che il Dio venerato nei templi e nelle case hindū sia identico al Dio che si onora nelle chiese, nelle sinagoghe e nelle moschee.

La scelta di un'*iṣṭadevatā* e la devozione nei suoi confronti non sono esclusive, poiché ognuno orienta la propria preferenza nella consapevolezza che altri hanno scelto diversamente e che tutte le scelte si

⁵ W. Ariarajah, *The Bible and People of Other Faiths*, World Council of Churches, Geneva, 1985, pag. 1.

pongono in relazione con l'Uno. Quest'assenza di esclusività, tuttavia, non significa che la fede nei confronti della propria *iṣṭadevatā* debba essere un sentimento debole o tiepido. La dottrina dell'*iṣṭadevatā* presuppone una profonda dedizione emotiva e intellettuale alla propria divinità di elezione, nella consapevolezza che altri hanno operato scelte diverse. Di conseguenza la scelta di un individuo si pone in relazione con le scelte altrui, dando alla fede in quella particolare divinità un carattere di apertura e ponendo il fedele in relazione con altri individui, all'interno come all'esterno della propria tradizione e della propria comunità. Il particolare attaccamento alla propria divinità di elezione è dunque accompagnato dalla consapevolezza che altri hanno scelto diversamente, poiché l'Uno può essere onorato e celebrato sotto molti nomi e molte forme. La dottrina dell'*iṣṭadevatā* rammenta inoltre che nelle idee che si hanno su Dio vi è un elemento di creazione culturale, e che si dovrebbe essere umilmente coscienti della distanza tra l'idea che si ha di Dio e la realtà trascendente che quelle idee simboleggiano e additano.

La dottrina dell'*iṣṭadevatā* richiama alla mente la diversità dell'umana natura e il significato che tale diversità riveste sul piano religioso. Nel nucleo più profondo della propria vita religiosa, così come in ogni altra dimensione del vivere, sta la realtà della propria particolare natura umana (*svabhava*). Laddove altre tradizioni prendono atto del significato che la diversità umana riveste in relazione alla vita religiosa, la tradizione hindū riconosce e afferma l'umana diversità nella dottrina dei percorsi adeguati, o *mārga*. Un *mārga* è la modalità principale, ma non esclusiva, attraverso cui l'individuo pratica ed esprime la propria vita spirituale: i *mārga* principali sono quattro, corrispondenti ad altrettanti tipi umani. La modalità tipica delle persone più riflessive è il *jñāna mārga*, che colloca in primo piano il pensiero e l'introspezione. Le persone più abili a esprimere le proprie emozioni seguono il percorso della devozione (*bhakti mārga*), gli attivisti quello del lavoro (*karma mārga*), mentre i contemplativi praticano la via della meditazione (*yoga mārga*). La teoria dei *mārga* ha aiutato molti hindū a pensare alle religioni mondiali in termini complementari e non esclusivi. I contatti tra persone che hanno scelto *mārga* diversi possono ampliare ed arricchire vicendevolmente la visuale di ciascuno. Storicamente, ad esempio, l'incontro con il cristianesimo ha spinto molti hindū a prendere coscienza delle dimensioni sociali della religione; viceversa, l'incontro con lo hinduismo ha ispirato in molti cristiani il desiderio di riscoprire le tradizioni contemplative e meditative del cristianesimo. Chiunque abbia preso parte a un incontro interreligioso sa bene come il contatto con i seguaci

di altre tradizioni possa approfondire e mettere alla prova la conoscenza delle proprie tradizioni.

Chiaramente, la tradizione hindū dispone degli strumenti più idonei per comprendere la diversità religiosa e instaurare relazioni costruttive con i devoti di altre fedi. Ciononostante, nell'accostarsi al pluralismo religioso anche la tradizione hindū incontra qualche difficoltà, ed è spesso giustamente criticata per la sua incapacità di distinguere tra rivelazioni diverse. Ciò la induce a non tenere nel dovuto conto le differenze tra una religione e l'altra, alle quali viene attribuita una natura sostanzialmente esteriore o non essenziale. Questo scarso riguardo per le differenze risulta spesso frustrante per chi tenti di instaurare un dialogo interreligioso con gli hindū.

Si pensi, ad esempio, al famoso brano del *Rgveda* già citato in precedenza: «Una è la Verità di cui i saggi parlano diversamente». Questa frase viene spesso impiegata per sgombrare il campo dalle differenze dottrinali, conferendo loro una qualità puramente esteriore. Ma si può affermare con certezza che il frammento del *Rgveda* giudichi non significativi i diversi modi in cui si parla dell'assoluto? Il testo dice forse che tutti i modi di parlare dell'assoluto sono ugualmente validi e veri? Dice forse che il modo in cui si parla dell'assoluto non fa differenza? Si sa bene, invece, che il modo che ciascuno ha di pensare e descrivere l'assoluto non rivela soltanto quanto si è compreso della sua natura, ma costituisce il fondamento di tutta la personale interpretazione della vita religiosa. La visione che si ha dell'assoluto definisce il proprio modo di vivere. Se ad esempio si ritenesse che l'assoluto è vendicativo, si sarebbe portati a giustificare la collera e la vendetta. Se invece si pensasse che l'amore e la compassione sono gli attributi più importanti dell'assoluto, si sarebbe indotti a ricercare questi stessi valori nei rapporti con gli altri.

Il breve frammento del *Rgveda* non invita a trascurare le differenze dottrinali, benché questa sia la tendenza dominante nel dialogo tra la religione hindū e le altre religioni: le sue implicazioni sul piano del pluralismo religioso sono infatti ben più ampie. Secondo un'altra interpretazione, il testo allude ai limiti e alla insufficienza di tutti i linguaggi umani in rapporto all'assoluto. Alle prese con l'indescrivibile i linguaggi umani non potranno che moltiplicarsi, poiché l'assoluto trascende ogni descrizione. Gli aspetti dottrinali e il modo in cui ciascuna religione parla dell'assoluto non sono dettagli superflui: le differenze vanno tenute nel giusto conto. In tutta umiltà, ci si dovrebbe comunque astenersi dall'assolutizzare i modi particolari di parlare del divino, evitando di confondere i simboli linguistici con le realtà cui essi allu-

dono. Un atteggiamento cauto sarà certamente prezioso per il dialogo reciproco.

Benché il pluralismo religioso favorisca un impegno attivo nel dialogo con gli altri, bisogna comunque tenere presente la necessità di prendere sul serio le argomentazioni degli interlocutori, instaurando un rapporto di fiducia che lasci spazio alle richieste di chiarimenti e alle disparità di vedute. Le comunità che tendono a minimizzare e sottovalutare le differenze reali che esistono al loro interno rischiano di subire sconvolgimenti violenti e traumatici qualora, in periodi di tensioni e conflitti, tali differenze assumano una posizione rilevante. Viceversa, le comunità che si impegnano profondamente a ricercare la comprensione reciproca e che, ammettendo l'esistenza delle differenze, coltivano il rispetto, sono meno esposte al pericolo di conflitti esplosivi. Esse, infatti, non si troveranno improvvisamente costrette ad affrontare la realtà delle differenze, e saranno meno propense a fare di queste ultime un motivo di ostilità nei confronti degli altri.

A fianco di una corrente del pluralismo hindū che non fa alcuna differenza tra le rivelazioni, ve ne è un'altra secondo la quale le diverse tradizioni, pur mirando tutte verso l'assoluto, potrebbero non esservi totalmente fedeli o presentare differenze di natura non puramente esteriore. Uno dei migliori esempi contemporanei di questo orientamento ci è fornito dal Mahatma Gandhi che, pur ritenendo giustificata l'esistenza di svariate tradizioni religiose, esprimeva un parere critico nei confronti di determinate dottrine e pratiche. A suo dire, nessuna religione era in grado di inglobare in sé l'intera verità; ciascuna, inoltre, rispecchiava gli errori e le fragilità della condizione umana. La stessa tradizione hindū non era esente da manchevolezze e imperfezioni: il suo difetto principale, agli occhi di Gandhi, stava nella sua tolleranza verso il dogma dell'intoccabilità. La disposizione a riconoscere la possibilità dell'errore dovrebbe favorire una certa apertura al cambiamento e alla crescita; l'incontro con le altre tradizioni potrebbe fornire un importante stimolo a questa trasformazione.

Molto tempo fa, dopo anni di devota ricerca, di studio e di dialogo con il maggior numero possibile di persone, sono giunto alla conclusione che tutte le religioni sono vere, e che al tempo stesso tutte hanno in sé qualche errore; pur avendo cara la mia religione, le altre dovrebbero dunque essermi care quanto mi è lo hinduismo... Perciò possiamo soltanto pregare, essendo hindū, che nessun cristiano diventi hindū; se fossimo musulmani, dovremmo pregare che nessun hindū e nessun cristiano diventi musulmano, e non dovremmo pregare, neppure in segreto, per la conversione di

qualcuno; la nostra preghiera più profonda dovrebbe essere che un hindū divenga un hindū migliore, un musulmano un musulmano migliore, un cristiano un cristiano migliore... Io rendo più ampio il mio hinduismo amando le altre religioni quanto la mia⁶.

Si sono finora presi in considerazione i rapporti tra lo hinduismo e le altre religioni nel loro complesso; ora, più specificamente, si analizzeranno i rapporti tra hinduismo e cristianesimo. Salvo rare eccezioni, gli hindū non mettono in discussione la religione cristiana in quanto via di realizzazione spirituale. La principale difficoltà nel dialogo tra queste due tradizioni ha sempre a che vedere con la pretesa cristiana di essere l'unica, autentica via. Nella sua capacità di riconoscerne il significato pur negandone l'esclusività, Gandhi ci fornisce un esempio rappresentativo dell'interpretazione hindū di Gesù: «Per molti, molti anni, ho guardato a Gesù come a *uno* tra i più eminenti maestri che il mondo abbia avuto... Posso dire che egli occupa nel mio cuore il posto che si addice a uno dei grandi maestri che hanno esercitato una notevole influenza sulla mia vita»⁷. Per Gandhi era impossibile affermare l'eccezionale divinità di Gesù in quanto unico figlio di Dio. L'unicità di Gesù, secondo Gandhi, sta nel fatto che egli abbia espresso lo spirito e la volontà di Dio «come nessun altro avrebbe potuto». Gesù rappresenta un ideale difficilmente raggiungibile, al quale tuttavia ognuno dovrebbe aspirare.

Mentre Gandhi, interpretando metaforicamente il linguaggio cristiano dell'incarnazione, sostiene che i riferimenti a Gesù come «figlio di Dio» esprimono una relazione non esclusivamente attribuibile a Gesù, altri hindū, fedeli alla dottrina della *Bhagavad-gītā*, intendono l'incarnazione (*avatāra*) in termini più letterali:

Tutte le volte che la giustizia decade [...] e l'ingiustizia si leva, io emetto (una parte) di me.

Per la protezione dei buoni, per la distruzione dei malvagi, per consolidare la giustizia, io rinasco età dopo età.⁸

Alcuni pensatori hindū come Swami Vivekananda e Sarvepalli Radhakrishnan hanno usato il linguaggio incarnazionale degli *avatāra*

⁶ L. Fischer, *The Essential Gandhi*, Vintage Books, New York, 1962, pag. 212.

⁷ Citato in S. J. Samartha, *The Hindu Response to the Unbound Christ*, Christian Literature Society, Madras, 1974, pag. 88. Il corsivo è dell'autore. L'approccio di Gandhi è sufficientemente rappresentativo e, con alcune differenze, è stato condiviso anche da altri pensatori hindū come Ram Mohan Roy, Swami Vivekananda e S. Radhakrishnan.

⁸ *Bhagavad-gītā*, 4, 7-8.

per parlare di Gesù e, al tempo stesso, per mettere in discussione le affermazioni cristiane sulla sua unicità e definitività. Le loro argomentazioni si pongono in relazione con il pensiero hindū sulla libertà e l'infinità divine. I versi della *Bhagavad-gītā* poc'anzi citati vengono interpretati come una proclamazione dell'assoluta assenza di limiti alle autorivelazioni di Dio. È soltanto Dio a scegliere il momento e le circostanze. Non vi è nel testo alcuna allusione al fatto che le autorivelazioni divine siano circoscritte all'ambito della religione hindū. «Non capisco», scriveva Vivekananda più di cento anni orsono, «come alcune persone possano affermare di credere in Dio, e al tempo stesso credere che Dio abbia tramandato tutta la verità a un ristretto gruppo di uomini, facendone i guardiani dell'intera umanità»⁹. Nella logica hindū, sostenere che Dio abbia pienamente e definitivamente rivelato se stesso in uno specifico punto dello spazio e del tempo equivale a mettere in dubbio la libertà e l'infinità di Dio, a voler impedire a Dio di essere se stesso. Diana Eck ha raccontato di aver fatto conoscenza con questo concetto hindū tramite le parole con cui un suo conoscente in India si diceva incapace di credere al dogma cristiano dell'unicità di Gesù: «Come è possibile credere che Dio si sia manifestato soltanto una volta, a un solo popolo, in una sola parte del mondo, e così tanto tempo fa?»¹⁰. Questo è un interrogativo con il quale gli hindū continuano tuttora a misurarsi.

Secondo l'interpretazione hindū, la sovranità di Dio include la libertà di rivelare se stesso in diverse epoche e in svariate condizioni. La *Bhagavad-gītā* anticipa l'idea calvinista secondo la quale l'autorivelazione divina si conforma di volta in volta alla capacità di comprensione degli esseri umani. «In qualsiasi maniera gli uomini si volgano a me», dice Kṛṣṇa, «io vado loro incontro favorevole. In tutti i modi gli uomini [...] seguono la mia strada»¹¹. Dio, sostengono dunque gli hindū, risponde adeguatamente alle aspirazioni degli esseri umani, ovunque e in qualsiasi forma esse si esprimano. Non vi è dubbio che la libertà di Dio comprenda anche la libertà di rispondere in modi differenti ai desideri degli uomini. Il famoso maestro hindū Śrī Rāmākṛṣṇa (1836-1886) interpretava la diversità delle fedi religiose come un'espressione della volontà divina. Egli paragonava Dio a una madre che prepari pasti diversi per i suoi figli, rispondendo a un'unica esigenza. «La madre», osserva Rāmākṛṣṇa, «non offre il pesce con riso pilaf a tutti i suoi

⁹ Swami Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda* cit., I, pag. 82.

¹⁰ D. Eck, *Encountering God*, Beacon Press, Boston, 1993, pag. 82.

¹¹ *Bhagavad-gītā*, 4, 11.

figli, perché non tutti riescono a digerirlo; per alcuni, prepara una semplice zuppa»¹².

Pur sapendo che non è corretto stabilire un nesso causale tra colonialismo ed espansione del cristianesimo in India, ci sembra comunque lecito affermare che il cristianesimo si sia diffuso in India sulla scia del colonialismo occidentale. Ciò ha fatto sì che, nella realtà dei fatti e nella mente degli hindū, il cristianesimo venisse associato all'imperialismo, all'arroganza e al disprezzo che i colonialisti manifestavano nei confronti dell'India, in particolare verso le sue forme ed espressioni culturali e religiose. Tale associazione permane tuttora, informando e influenzando l'atteggiamento degli hindū verso la presenza del cristianesimo in India. Da un lato la scarsa familiarità con le storie, i molteplici aspetti e la complessità della tradizione indiana producono una serie di stereotipi e di caratterizzazioni monolitiche. Dall'altro, le pretese di esclusività per ciò che riguarda la rivelazione, la salvezza e la verità richiamano alla mente le rivendicazioni occidentali di supremazia politica e culturale. Gli hindū continuano a immaginare e a incontrare il cristianesimo nelle vesti di una religione esclusivista, non autenticamente disposta ad accogliere i bisogni e le esperienze religiose degli altri, interessata soprattutto ad accrescere il proprio potere istituzionale attraverso l'evangelizzazione e la conversione. In sostanza, il cristianesimo è ancora visto come alleato dell'occidentalizzazione. Da queste percezioni ed esperienze scaturiscono imbarazzo, risentimento, atteggiamenti difensivi e, di tanto in tanto, vera e propria ostilità. Convinti che l'impegno missionario sia l'interesse principale del cristianesimo, gli hindū ignorano quasi tutto delle diverse interpretazioni teologiche interne alla tradizione o dell'attuale dibattito circa il significato dello stesso impegno missionario. Sarebbero i primi a stupirsi nell'apprendere che esistono, all'interno del cristianesimo, voci che sostengono la loro resistenza all'evangelizzazione. I cristiani dovrebbero comprendere e considerare con serietà le cause storiche e concrete che determinano l'atteggiamento degli hindū nei confronti del cristianesimo, riflettendo sulle ragioni per cui le loro pretese di esclusività sono percepite come una nota discordante.

Gli hindū sanno comprendere la volontà cristiana di condividere esperienze e verità religiose, e sono ansiosi di fare altrettanto con chiunque manifesti sincero interesse e volontà di conoscere. Recentemente, alcuni movimenti e maestri hindū hanno messo a punto dei programmi

¹² M. Gupta, *The Gospel of Sri Ramakrishna* cit., pag. 540.

finalizzati a presentare le intuizioni dello hinduismo a persone le cui radici ancestrali si trovino al di fuori dell'Asia meridionale. Si deve tuttavia mantenere un atteggiamento cauto verso le azioni di proselitismo che rischiano di creare spaccature all'interno delle comunità, generando antagonismi e rancori. Il rischio è particolarmente elevato quando si ricorra a metodi aggressivi e coercitivi, quando si offrano compensi di natura sociale, economica o politica, o quando le tradizioni diverse siano falsamente rappresentate per ignoranza, arroganza o deliberata volontà di travisare. Fare proseliti servendosi di metodi tanto discutibili non giova a nessuna tradizione. La fede religiosa ha un significato soltanto quando è scelta in libertà e verità. Sfortunatamente, gran parte degli incontri tra hindū e cristiani avvengono sotto forma di monologhi animati da intenti di proselitismo, senza alcuna condivisione reciproca di idee. Si dovrebbe far sì che i membri di entrambe le comunità religiose abbiano più occasioni per ascoltare e condividere, per domandare e rispondere alle altrui domande in un clima di reciproco rispetto e di interesse. Qualora, in piena libertà e condivisione, una persona decida di abbracciare un'altra fede, l'integrità di tale scelta andrebbe accettata e rispettata.

La retorica dello hinduismo contemporaneo e la sua immagine di sé sono profondamente influenzate dall'eredità di un passato coloniale in cui, come si è visto, il cristianesimo era ritenuto schiavo delle ambizioni imperialistiche dell'Occidente. Le culture e le tradizioni religiose che hanno subito l'arroganza del colonialismo hanno riportato profonde ferite sul piano della coscienza di sé. Ansiose di recuperare potere e orgoglio, esse tendono pertanto ad assumere un atteggiamento difensivo nei confronti delle altre tradizioni. Il desiderio di riconquistare la propria dignità mal si concilia con un approccio critico verso la tradizione. Anche per questo gli hindū vedono tuttora nel cristianesimo una cultura fortemente interessata a espandere il proprio potere e la propria influenza attirando al proprio ovile il maggior numero possibile di fedeli. Essi ritengono che il cristianesimo abbia la possibilità di raggiungere tale obiettivo grazie alle sue consistenti risorse economiche e alla sua aggressiva opera di evangelizzazione. Gli hindū reagiscono all'evangelizzazione come se si trattasse di una lotta per il potere, e quindi cercano con vari mezzi di arginarla e di riconquistare a sé una parte dei convertiti. Tale è lo sforzo per contenere l'ondata di conversioni, che quasi non ci si preoccupa di ciò che la tradizione hindū è in grado di offrire a coloro che vorrebbe trattenere a sé.

Ciò che soprattutto manca nella risposta hindū all'evangelizzazione e alla conversione cristiane è l'attitudine all'introspezione e all'autocri-

tica. Manca, a mio giudizio, un serio tentativo di capire quali attrattive il cristianesimo possa esercitare sui convertiti. Posto che i motivi di una conversione possono essere vari e complessi, è chiaro che molti hindū, soprattutto se appartenenti alle caste dei cosiddetti intoccabili, vivono la propria tradizione come una forza oppressiva che nega loro dignità e autostima. Per costoro, il messaggio cristiano dell'amore divino verso tutte le creature e la prospettiva di essere accettati in una comunità in cui si affermano l'uguaglianza e il valore di tutti gli uomini equivalgono a una liberazione. In un contesto sociale in cui la scelta di un'attività lavorativa può tuttora essere determinata dall'appartenenza a una casta, e in cui il cambiamento di identità sociale o del lavoro è rimandato a una futura rinascita, è difficile resistere a un'opportunità che potrebbe offrire più ampie possibilità di scelta e migliori prospettive economiche. Riaffermare il dogma secondo cui la propria religione di origine è sempre la migliore non fa che esacerbare il senso di oppressione. Le conversioni al cristianesimo dovrebbero quindi spronarci a comprendere come e perché la tradizione non riesca a soddisfare le esigenze di coloro che sono nati e cresciuti al suo interno.

Molti cristiani intravedono nella lotta alle conversioni scatenata dallo hinduismo un tentativo mascherato di difendere i privilegi e i rapporti di potere inerenti al sistema delle caste. Questa interpretazione è frutto di una visione monolitica e stereotipata dello hinduismo, non dissimile dalla percezione hindū del cristianesimo come tradizione unicamente finalizzata all'accrescimento del proprio potere tramite le conversioni. Avallare un simile punto di vista significa ignorare la natura controversa della struttura delle caste all'interno dello hinduismo, e la lunga storia di sfide al sistema da parte di autorevoli esponenti e movimenti che si riconoscono in questa tradizione. Significa anche ignorare il fatto che persino la chiesa cristiana in India è stata incapace di liberarsi dalle iniquità sociali e dai condizionamenti delle caste. È innegabile che la conversione abbia offerto ad alcuni una via d'uscita dall'oppressione delle caste; d'altro canto, l'influenza trasformatrice di una religione sull'altra potrebbe produrre, con i suoi effetti catalizzanti, un miglioramento assai più positivo e generalizzato. Tuttavia le possibilità che una tradizione religiosa possa influire su un'altra dipendono in gran parte dall'esistenza di un rapporto di fiducia reciproca, tragicamente assente al giorno d'oggi nei rapporti tra hindū e cristiani. La fiducia reciproca offre un terreno sicuro sul quale porre le basi di un'autocritica condotta in presenza dei fedeli dell'una e dell'altra tradizione. La fiducia è il suolo da cui può germogliare la verità: soltanto in un clima di reciproca confidenza è possibile formulare quelle domande diffi-

cili che l'una e l'altra parte vorrebbero porsi. Soltanto con la fiducia reciproca si può sperare di andare avanti sulla strada della reciproca comprensione e trasformazione.

All'interno della controversia che riguarda l'evangelizzazione e la conversione vi è una dimensione alquanto significativa, rispetto alla quale il punto di vista hindū e quello cristiano si differenziano nettamente: ciononostante, e a dispetto dei molti fraintendimenti, vi sono buone potenzialità per lo sviluppo di un dialogo fruttuoso. L'argomento in questione riguarda la natura e il significato della liberazione. Secondo la tradizione hindū enunciata dalle *Upaniṣad*, la ricerca della liberazione (*mokṣa*) avviene a coronamento di una vita di successi, dopo la soddisfazione dei bisogni materiali (*artha*) e del piacere (*kāma*). Il cammino verso la liberazione era tradizionalmente associato alla rinuncia e al disinteresse nei confronti del mondo (*vairāgya*). In quelle forme di cristianesimo che mettono in particolare risalto il ruolo di Gesù come profeta sociale e la sua critica ai sistemi fondati sulla dominazione, la liberazione viene intesa non soltanto come fine dell'estraniamento da Dio, ma anche come liberazione dal dominio e creazione di un ordine sociale giusto e aperto. Le attività intese al raggiungimento di tale fine come l'offerta di istruzione, assistenza sanitaria, case, cibo e vestiario, che gli hindū interpretano come incitamenti alla conversione, rappresentano dunque per i cristiani una componente imprescindibile dell'impegno religioso e del tipo di relazioni umane che tale impegno impone di instaurare. Hindū e cristiani sarebbero certamente unanimi nel condannare l'offerta di ricompense materiali in quanto mezzo per incitare alla conversione; d'altro canto, gli hindū non hanno ancora ben compreso il significato delle opere caritatevoli nella vita dei cristiani, né saprebbero spiegare perché, nelle situazioni di oppressione e deprivazione, il volto caritatevole di Dio eserciti una forte attrattiva. I cristiani hanno svolto, nel passato come nel presente, una gran mole di lavoro umanitario non legato a fini di proselitismo; tuttavia gli hindū guardano con sospetto a questa lodevole espressione dei valori cristiani, poiché incapaci di percepirla come tale. La disparità di vedute potrebbe essere in parte appianata se i cristiani, nella loro opera di conforto ai poveri e ai diseredati, fossero disposti a collaborare con i popoli appartenenti ad altre tradizioni religiose. Uno sforzo congiunto in questo senso renderebbe chiaro a tutti che l'interesse primario di chi crede non è convertire, bensì cancellare la sofferenza. Tanto gli hindū quanto i cristiani dovrebbero interrogarsi in maniera più approfondita sulle cause dell'umana sofferenza e sul ruolo della religione nei contesti dominati dall'ingiustizia e dall'oppressione.

Il rapporto tra religione e cultura è un altro aspetto sul quale sarebbe opportuno avviare un dialogo tra i fedeli dell'una e dell'altra tradizione. Agli occhi degli hindū, come si è già visto, il cristianesimo è indissolubilmente legato ai valori culturali occidentali; tale opinione, per di più, è corroborata dal costante afflusso di missionari e fondi dall'estero. Anche i più sinceri tentativi di indigenizzazione sono guardati con sospetto dagli hindū, che li interpretano come espedienti finalizzati al proselitismo. A dispetto dell'espansione tutt'altro che rapida della fede cristiana in India, molti temono che il suo diffondersi provocherà l'estinzione delle tradizioni culturali locali; all'interno del cristianesimo, costoro vorrebbero percepire un aspetto distintamente indiano. I cristiani, dal canto loro, interpretano questi timori e queste aspirazioni come un tentativo di "induizzare" il cristianesimo, negandone la specificità. Anche in questo caso il problema delle relazioni tra religione e cultura andrebbe affrontato non soltanto dagli hindū ma da entrambe le tradizioni, dissipando timori e sfiducia attraverso il dialogo e il confronto.

Benché tutte e due le religioni abbiano alle spalle una tradizione di riflessione teologica e filosofica che dovrebbe agevolare un incontro fertile e vantaggioso per entrambe, il dialogo tra hindū e cristiani si trova oggi più che mai alle prese con problematiche che generano tensione e risentimento. Per entrambe le tradizioni, i temi del proselitismo e della conversione rappresentano ormai delle questioni critiche, per le quali si invoca un dialogo profondo e serio. Accantonando una visione pluralistica del mondo che rende loro estremamente difficile comprendere le tradizioni che avanzano pretese esclusive sulla rivelazione e sulla salvezza, gli hindū dovranno ampliare il loro pluralismo fino al punto di fare spazio a tali pretese, per arroganti e contraddittorie che possano sembrare rispetto alla loro concezione del divino. I cristiani, dal canto loro, dovranno prendere in seria considerazione i risentimenti e gli antagonismi che la loro opera di proselitismo suscita tra gli hindū, e riflettere sui modi in cui tale opera rischia di disgregare la vita di una comunità.

L'importanza che i cristiani attribuiscono alla conversione, per fastidiosa che sia, non deve dissuadere gli hindū dall'instaurare un dialogo significativo. I cristiani dovrebbero invece rendersi conto di come alcune delle lezioni più importanti offerteci dalla vita e dagli insegnamenti di Gesù, e che andrebbero condivise con altri, vengano oscurate quando la conversione e l'impegno missionario prendono il sopravvento. È importante che gli hindū condividano con i cristiani la loro concezione ed esperienza di Dio come colui che viene ravvisato sotto nomi e forme differenti e che rappresenta il traguardo comune di tutte le religioni del mondo. Questa interpretazione del divino chiama i cristiani a riconsi-

derare il significato dei concetti di conversione, missione e salvezza. Al tempo stesso, le ansie suscitate tra gli hindū dal proselitismo e dalle conversioni dovrebbero trovare espressione in un'analisi interiore che valuti sia le attrattive che il cristianesimo esercita sugli hindū convertiti, sia le ragioni per cui molti ritengono che la tradizione non sia più in grado di fornire sufficiente nutrimento spirituale o di dare un significato alla vita.

Comprendere i principi su cui si fonda un'altra tradizione e il significato della fede nella vita umana è un dovere tanto per gli hindū quanto per i cristiani. L'ignoranza nasconde in sé molti pericoli e, nei momenti di tensione, può aprire la strada alla violenza o essere facilmente sfruttata per scopi malvagi e sinistri. La comprensione nasce dalla libera condivisione delle fedi reciproche, a condizione che questa avvenga nel rispetto e nella disponibilità verso le aspirazioni e le esperienze dell'altro. In quanto hindū o in quanto cristiani, si devono proclamare le fedi e i valori che si è in grado di condividere, senza minimizzare o trascurare le differenze, bensì confrontandosi costantemente con il loro significato. Diceva Gandhi che la vita di ciascun uomo, e soprattutto la sua vita di servizio, è il più valido testimone della sua fede.

Oggi hindū e cristiani si rendono conto dell'esistenza gli uni degli altri attraverso tensioni e disunioni che entrambi si sforzano freneticamente di risolvere; le soluzioni potrebbero tuttavia rivelarsi precarie e di breve durata, se non saranno sufficienti a trasformare il nostro modo di vivere in società religiosamente pluralistiche. Con il sostegno delle loro chiese e dei loro templi, cristiani e hindū dovrebbero elaborare programmi finalizzati alla costruzione e al rafforzamento delle relazioni reciproche. Tali programmi dovrebbero assumere un ruolo centrale, non periferico, nei piani di lavoro all'interno delle comunità in cui ciascuna tradizione è inserita. Per imparare a conoscere l'altra tradizione non sono sufficienti i monologhi a scopo di proselitismo. Entrambe le comunità dovrebbero impegnarsi a organizzare una serie di tribune periodiche per il dialogo interreligioso, offrendo ai partecipanti l'occasione di ascoltare e condividere, porre domande e rispondere alle domande di altri in un clima di rispetto e d'interesse reciproci. Ogni opportunità di collaborare, di operare e lottare per la giustizia andrebbe ricercata e messa a frutto con impegno. I presupposti per l'instaurazione di relazioni costruttive tra hindū e cristiani non mancano di certo, ma potranno concretizzarsi soltanto a condizione che, attraverso un dialogo durevole basato sulla fiducia e sul rispetto, hindū e cristiani riescano a comprendere che le rispettive comunità hanno bisogno l'una dell'altra per costruire un futuro condiviso.

Le visioni hindū di Cristo

Anand Amaladass S. J.

Introduzione

L'argomento di questo saggio è aperto a due diverse interpretazioni, entrambe le quali troveranno spazio al suo interno. La prima parte di questa trattazione sarà infatti dedicata a una presentazione degli apprezzamenti, dei giudizi e dei commenti alla figura di Gesù Cristo formulati da alcuni pensatori hindū. D'altro canto, l'espressione "visione hindū di Cristo" potrebbe anche alludere ai nuovi significati che la sua figura assume se interpretata alla luce delle metafore e delle categorie dello hinduismo. La seconda parte di questo saggio sarà pertanto dedicata a un'analisi del significato di Gesù nel contesto culturale indiano, al di fuori quindi dell'ambito giudaico-cristiano.

1. Le risposte hindū a Gesù

Benché la tradizione indiana attesti la presenza dell'apostolo Tommaso in India intorno al I secolo, non vi sono documenti hindū di quell'epoca che parlino di Gesù Cristo¹. Soltanto dopo l'Ottocento la figura di Cristo inizia a occupare un proprio spazio all'interno dello hinduismo. I testi che illustrano la visione hindū di Cristo risalgono dunque agli ultimi duecento anni².

¹ In *Bhaviṣyottara-purāṇa* III, 3, 2, 21-32, il re Śalivāhana ha una visione di Gesù. La datazione di questo *Purāṇa* si colloca intorno al XII secolo; data la sua natura, tuttavia, i riferimenti biblici potrebbero essere frutto di interpolazioni. Si veda G. Bonazzoli, «Christ in the Bhavasya Purana», in *Purāṇa*, vol. XXI, n. 1, pagg. 23-39.

² Si vedano B. H. Willeke, «Das Jesusbild im Hinduismus», in H. von Firies et al. (a cura di), *Jesus in den Weltreligionen*, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, 1981; L. M. F. van Bergen, «Eine Indische Christologie», in H. Bettescheider (a cura di), *Das Asiatische Gesicht Christi*, Steyler Verlag, St. Augustin, 1976, pagg. 35-47.

1.1. *Ram Mohan Roy (1773-1833)*

Il primo pensatore hindū ad aver parlato di Cristo è Ram Mohan Roy, considerato il padre del Rinascimento indiano. Egli studiò la dottrina del cristianesimo nell'intento di riformare la religione hindū. Negli insegnamenti di Gesù Cristo, e in particolare nel *Discorso della montagna*, Roy intravedeva qualcosa di nuovo e di grande, una forza in grado di ispirare i saggi e dare vita a un rinnovamento dello hinduismo.

Il suo interesse nei confronti del cristianesimo non era dettato da semplice curiosità: ne è prova il fatto che Roy abbia imparato il latino, il greco e l'ebraico al fine di poter leggere la Bibbia in originale. Benché non si sia mai convertito al cristianesimo, egli considerava Gesù il più grande maestro di religione e di morale: la sua visione emerge chiaramente da un'opera pubblicata nel 1820, intitolata *I precetti di Gesù: guida alla pace e alla felicità*. Roy dedica scarsa attenzione agli aspetti storici della vita di Gesù, preferendo concentrarsi su un'interpretazione razionale dei suoi insegnamenti. Tale atteggiamento lo induce a prendere le distanze da tutti gli aspetti che un hindū "illuminato" avrebbe giudicato inopportuni: in particolare, i miracoli e i dogmi della chiesa.

A giudizio di Roy, Gesù rappresentava un esempio per la religione hindū. Nessuno, infatti, aveva mai proclamato il volere di Dio con tanta onestà, né portato a termine il proprio compito fino al punto di accettare la morte sulla croce. Roy amava i vangeli e li leggeva in originale, ma li interpretava da una prospettiva hindū, e dunque in modo radicalmente diverso rispetto alla maggioranza dei cristiani.

1.2. *Keshab Chandra Sen (1838-1884)*

Il secondo pensatore hindū ad aver dedicato seria attenzione alla figura di Gesù è Keshab Chandra Sen, che dopo Ram Mohan Roy è considerato il principale riformatore dello hinduismo.

Non bisogna pensare che l'incontro tra hindū e cristiani sia stato voluto unicamente da questi ultimi, che sia cioè un'avventura appartenente soltanto a quella tradizione religiosa. Lo spirito di iniziativa degli hindū e la loro apertura nei confronti di Cristo non possono essere ignorati. Se si dovesse identificare l'esponente più significativo del cosiddetto Rinascimento indiano la scelta cadrebbe certamente su Keshab Chandra Sen: a questi va il merito di aver individuato le tracce del Cristo cosmico che si nasconde nei *Veda*, nelle *Upaniṣad*, nella letteratura greca e latina, oltre che nell'intero universo:

Di fronte a questa vasta assemblea, io nego e ripudio il piccolo Cristo della teologia popolare e inneggio a un Cristo più grande, più pieno, più eterno e più universale. Invoco il *Logos* eterno dei Padri, e sfido il mondo a dividerlo. Questo è il Cristo che è stato in Grecia e a Roma, in Egitto e in India. Egli ha vissuto nei bardi e nei poeti del *Rgveda*, in Confucio e in Sakya Muni. Questo è il vero Cristo che io vedo ovunque, in ogni terra e in ogni tempo, in Europa, in Asia, in Africa, in America, nelle epoche antiche e nella modernità. Egli non è monopolio di un solo popolo o di un solo credo. Tutta la letteratura, tutta la scienza, tutta la filosofia, ogni dottrina che sia vera, ogni forma di rettitudine, ogni virtù che appartenga al Figlio è il vero Cristo soggettivo glorificato in tutte le epoche³.

L'aspetto radicalmente nuovo degli insegnamenti di Sen sta nel suo prendere le distanze dal Gesù che gli europei predicavano in India. Più e più volte egli sottolinea come Gesù non fosse europeo ma asiatico, e come lui anche i suoi discepoli. L'interpretazione europea di Cristo va, a suo dire, in una direzione sbagliata, ed è tempo che gli indiani imparino a vedere Gesù con occhi asiatici. Per l'India, Gesù rappresenta colui che salva dallo squallore e dalla degradazione. Non è l'intollerante salvatore europeo che inneggia alla lotta contro gli infedeli: il Gesù che tocca la corda giusta per l'animo sensibile degli indiani è il Gesù mite, umile e disposto al sacrificio.

Gesù si fa uomo per far rinascere il divino negli esseri umani. Egli invita l'India intera a vivere come il Cristo (secondo l'interpretazione che ne dà il pensiero indiano), a formare una nuova comunità non vincolata alla chiesa istituzionale voluta dai missionari, aprendo la strada a un'ulteriore moltiplicazione delle confessioni e delle sette: quella auspicata da Sen è una comunità spirituale di Cristo, in cui tutte le persone sono uguali e beneficiano della salvezza universale. Grazie a Sen, la figura di Gesù si inserisce stabilmente nella storia spirituale dell'India.

I principi della Nuova religione proclamata da Sen nel 1879 erano espressi in un linguaggio parzialmente mutuato dal cristianesimo. Gli elementi principali di quello che Sen definisce come "vangelo" o "chiesa" sono l'accettazione della divinità di Cristo, la sua descrizione di se stesso come *Jesudas*, ovvero servo di Gesù, e la proclamazione della supremazia di Gesù sull'India intera: tutti elementi che fanno pensare a una sua completa conversione alla fede cristiana. Per Sen, tuttavia, Cristo è e rimane asiatico, e la sua divinità, conformemente a un principio

³ K. Ch. Sen, «That Marvelous Mystery: The Trinity», in id., *Keshub Chunder Sen's Lectures in India*, vol. 2, Cassel & Co., London, 1904, pagg. 31-32.

essenziale della dottrina hindū, è la divinità dell'essere umano. La vita e le idee di Sen si accordano perfettamente con l'ideale di vita hindū, e il suo concetto di unità con Dio è paragonabile alla nozione vedantica dell'unità di uomo e Dio.

1.3. *Protap Chandra Mozoomdar (1840-1905)*

Nel 1883 Protap Chandra Mozoomdar pubblicò il saggio intitolato *Il Cristo orientale*, offrendo di fatto un nuovo contributo alla cristologia grazie alla sua suggestiva ed esauriente presentazione dell'immagine di Gesù. «Ho cercato meglio che potevo», scrive Mozoomdar, «di fare di Gesù un orientale». Il saggio di Mozoomdar non mira a inserirsi nel dibattito intellettuale sulla figura di Cristo, ma si propone come opera devozionale: sull'esempio dell'Imitazione di Cristo, il suo scopo consiste nell'avvicinare e nel rendere interessante la figura del Salvatore. Nel contempo, l'opera di Mozoomdar incita gli hindū a rinnovare dall'interno la propria tradizione religiosa, ponendola a confronto con il cristianesimo.

Keshab Chandra Sen aveva compreso che una chiesa che fosse semplicemente un'appendice della chiesa occidentale non avrebbe mai potuto diffondersi con successo in India. Questa consapevolezza lo aveva indotto a fondare la Nuova religione, una chiesa che si proponeva come autenticamente cristiana e al tempo stesso autenticamente hindū, una chiesa hindū di Cristo. Mozoomdar diede man forte a Sen in questo coraggioso tentativo: entrambi erano persuasi che un Gesù al quale fosse stato consentito di «vivere in pace con gli hindū» avrebbe continuato a svolgere la sua opera tra di loro.

1.4. *Dayānanda Sarasvatī (1824-1883)*

Dayānanda è una delle figure più significative nella storia dell'India moderna. Noto per la sua fama di rigido individualista, Dayānanda esprimeva la sua intolleranza verso le idolatrie criticando pubblicamente le superstizioni dello hinduismo e promuovendo la conoscenza dei rituali vedici. La sua ricerca di una fonte autorevole della tradizione hindū lo portò a identificare nei quattro *Veda* l'unica autentica rivelazione alla base della religione hindū, difendendo il proprio punto di vista dalle opinioni più pluralistiche di Keshab Chandra Sen. La società Ārya Samāj, fondata da Dayānanda nel 1875, gli fornì la struttura organizzativa necessaria alla diffusione dei suoi ideali riformisti.

Il suo fiero attacco al cristianesimo, tacciato di idolatria e di barba-

rie mitologica (accuse spesso rivolte dai missionari cristiani allo hinduismo) evidenzia la natura aggressiva del nazionalismo di Dayānanda, che si cita qui ad esempio di risposta negativa a Cristo. Non riuscendo a trovare alcunché di grande nella personalità di Gesù, Dayānanda lo descrisse come un falso profeta, giungendo al punto di mettere in ridicolo alcuni dei suoi precetti⁴. Si tratta comunque di un'opinione assai raramente condivisa nella comunità hindù.

1.5. *Swami Vivekananda* (1862-1902)

L'inimitabile potere mistico di Ramakrishna rappresentava per Vivekananda la prova che lo hinduismo possedeva il dono divino di una profondità religiosa tale da sostenere la sfida del cristianesimo. Il suo pensiero rinfocolò la fiducia nei confronti dello hinduismo che, lungi dall'essere preda di un'irreversibile decadenza, si proponeva come una religione di validità universale, degna di essere propagata persino in Europa e in America. In questa forma di hinduismo trova posto anche Gesù, che Vivekananda definiva uno dei "giganti della storia mondiale". Dopo averlo conosciuto attraverso i vangeli, Vivekananda interpreta la figura di Gesù alla luce degli insegnamenti *advaita* di Śaṅkara (VIII secolo). Secondo tale dottrina, Gesù non è Dio in senso concreto, bensì un messaggero divino che ci ha insegnato il valore dell'innocenza fanciullesca e ci ha annunciato l'immortalità.

Vi è un solo essere reale, ed è l'Assoluto. Tuttavia gli esseri umani possono partecipare della natura di Dio annullando se stessi attraverso la meditazione e la rinuncia a tutto ciò che è terreno. Gesù ha fatto ciò in maniera quasi divina, e perciò Vivekananda lo venera come un dio: «Se io, in quanto orientale, venero Gesù, posso farlo in un unico modo, e cioè guardando a lui come a un dio, null'altro»⁵.

1.6. *Ravindranath Tagore* (1861-1941)

Figura poliedrica di artista, scrittore, pittore, musicista e pedagogo, Tagore vinse il premio Nobel per la letteratura nel 1913. Nei suoi scritti, raccolti in tre volumi⁶, vi sono molti riferimenti a Gesù e al cristiane-

⁴ Si vedano G. P. Upadhyaya, *The Light of Truth*, Kala Press, Allahabad, 1946; K. C. Yadda (a cura di), *Autobiography of Dayānanda Sarasvatī*, Manohar, Delhi, 1976.

⁵ Swami Buddhananda (a cura di), *Complete Works of Vivekananda*, vol. 4, Advaita Ashrama, Kolkata, 1972, pag. 143.

⁶ S. K. Das (a cura di), *The English Writings of Ravindranath Tagore*, 3 voll., Sahitya Academy, Delhi, 1996.

simo. In seguito si citeranno tuttavia alcuni brani tratti dai suoi messaggi natalizi. A Śāntiniketan il Natale era celebrato regolarmente, e in quelle occasioni Tagore pronunciava un discorso su Cristo. Alcune di quelle dissertazioni (ad esempio *Il cammino di Cristo*, del 1910; *La religione di Gesù*, del 1914; *La festa di Gesù*, del 1923; *Il divino nell'umano*, del 1926; *Il vero Natale*, del 1932; *Una luce per gli uomini*, del 1936), che Tagore illustrava con dipinti ad acquerello, sono state pubblicate direttamente dai suoi manoscritti⁷.

Tagore era profondamente impressionato dalla semplicità di Gesù e dai suoi valori (l'affetto per i poveri, l'invito a cercare il regno di Dio nel proprio cuore, la sua accettazione della croce, il modo in cui lo spirito di servizio cristiano stava cambiando il mondo). Egli si rivolgeva a un pubblico di non cristiani, invitandolo a trarre ispirazione da Gesù.

Il cammino di Cristo (1910)

Quando pensiamo alla personalità di Gesù, ci colpisce il fatto che le grandi anime sappiano riconoscere con semplicità la verità che costituisce un elemento fondamentale della vita. Le grandi anime non additano nuovi sentieri, non impongono regole inutili, non esprimono bizzarre opinioni. Esse vengono a parlare con sincerità; chiamano padre il padre, fratello il fratello. Esse affermano con grande forza una semplice verità: è inutile cercare fuori da sé ciò che già vive nel cuore degli uomini. Le grandi anime ci invitano a stare all'erta, a guardare avanti, a impegnarci, a vedere sempre con chiarezza. Ci invitano a rimuovere i veli che nascondono il trono della verità.

La cosa straordinaria di Gesù è la sua capacità di dissipare ogni illusione, di riconoscere chiaramente la verità del regno di Dio. Egli comprende che il regno di Dio non è nella ricchezza, né negli onori, né nella grandezza del potere politico, bensì nella povertà, nella liberazione da tutto ciò che è futile. Egli spiega chiaramente, al mondo intero, che il regno di Dio appartiene ai semplici. Anche le *Upaniṣad* esprimono meravigliosamente questa verità che riguarda lo spirito umano: «i mansueti hanno il diritto di possedere ogni cosa». Gesù varca i confini del mondo visibile, della cieca apparenza. Diversamente da tutti, egli vede il regno di Dio nella vita interiore, libera da elementi esterni. Nel suo regno si rende onore agli umili, e i poveri sono gli autentici ricchi. Chi si umilia in questo regno verrà innalzato nel-

⁷ V. Mendes (a cura di), *Rabindranath Tagore, Jesus, Die Grosse Seele*, Verlag Neustadt, München-Zürich-Wien, 1995; M. Kämpchen, *Rabindranath Tagore: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1992.

l'altro, e gli ultimi saranno i primi. Gesù non si è limitato a diffondere questo insegnamento con le parole...

Gesù ha saputo intravedere la presenza divina negli esseri umani. Ai suoi discepoli egli dice: «Chi dà cibo agli affamati, ne dà a me; chi veste gli ignudi, veste me». Lodare Dio non è l'unico modo per venerarlo.

I cristiani danno a Gesù l'appellativo di "colui che soffre", poiché egli stesso ha sofferto immensamente. In questo modo egli fa grandi gli uomini, mostrando che è possibile resistere alla sofferenza. Vi è forse nella vita di Gesù qualcosa di più straordinario di questa volontaria umiliazione? Attraverso il suo amore per gli esseri umani, il suo prendere su di sé la sofferenza di tutti, Gesù annuncia l'amore di Dio. La religione dell'amore consiste in questo: nell'essere pronti a prendere su di sé, liberamente, l'altrui sofferenza.

Il divino nell'umano (1926)

L'idea che il servizio che dobbiamo rendere al Padre dell'universo consista nel servire i suoi figli in Terra si è profondamente radicata nella mentalità dei popoli cristiani, al punto da restare viva anche in coloro che si proclamano atei. Anch'essi sono convinti che sia giusto soffrire al posto di un altro. Da quale pianta nascono questi frutti? Da dove viene questa forza vitale? Per rispondere a questa domanda è sufficiente una sola parola: il cristianesimo.

L'uomo ha un grande valore: servendo il prossimo, egli serve Dio. In Occidente, chi non recepisce questo messaggio non fa alcun passo avanti; chi lo accetta, invece, ne trae frutti in abbondanza. Se potessimo far nostro il grande rispetto con cui il cristianesimo guarda alla gente, renderemmo onore all'uomo che proclama questa verità.

Una luce per gli uomini (1936)

Come Buddha offre agli uomini la sua incommensurabile amicizia, (Gesù) non si limita ad annunciare una Scrittura, ma risveglia l'amore nei cuori degli uomini. Ed è nell'amore che si trova l'autentica salvezza. Coloro che hanno veramente amato Gesù non hanno soltanto cercato di liberarsi del proprio fardello, ma hanno compiuto imprese incredibili: hanno viaggiato sin nei paesi più remoti, attraversato mari, valicato montagne per annunciare ovunque l'amore per il prossimo. Quei grandi uomini hanno acceso la luce della vita. L'invito di Cristo ha acceso molte luci, grandi o piccole che siano, nella società umana. I grandi uomini hanno comunicato alla gente un amore straordinario, affinché gli oppressi e i derelitti potessero sopportare meglio il proprio fardello.

1.7. *Mobandas Karamchand Gandhi (1869-1948)*

Gesù non era certo un estraneo per Gandhi, che aveva avuto contatti con i cristiani non soltanto in India, ma anche in Sud Africa e in Gran Bretagna: incontrando i missionari, Gandhi aveva potuto rendersi conto delle differenze tra gli insegnamenti di Gesù e la vita dei cristiani di oggi. Il suo interesse si orientava non tanto verso la figura storica di Gesù, quanto piuttosto verso i suoi insegnamenti.

Dal momento che lo hinduismo ha un carattere essenzialmente non fideistico, Gandhi faticava a comprendere perché la salvezza di un uomo dovesse dipendere dalla sua accettazione di Cristo come "salvatore personale", o perché l'adesione a una chiesa cristiana dovesse essere sancita dall'atto formale della comunione. La sua mente e il suo cuore non sopportavano alcuna costrizione formale. La tradizione indiana è in grado di accettare l'esistenza di molte grandi anime, ed ha spazio per molti santi. In linea con il pensiero religioso del suo tempo, Gandhi non attribuiva particolare significato agli aspetti storiografici. Poco importava, per la logica dell'immaginario religioso, se Kṛṣṇa o Rāma fossero effettivamente vissuti.

Rivolgendosi a un pubblico di missionari a Bangalore, Gandhi aveva espresso lo stesso concetto in termini differenti:

A mio giudizio, Dio non ha portato la croce soltanto millenovecento anni orsono, ma la sta portando anche oggi... E dunque non pregate il Dio della storia, ma mostrate come Egli vive oggi attraverso di voi... È meglio che siano le nostre vite a parlare di noi, piuttosto che le nostre parole⁸.

Ben altro suono avrebbero, alle orecchie di un cristiano, queste parole: «[Anche se] l'uomo chiamato Gesù non fosse mai vissuto... il *Discorso della montagna* sarebbe ancora vero per me». Per Gandhi Dio si manifestava nell'azione, non in quanto persona. Questo concetto era radicato nel nucleo più profondo della sua stessa esperienza.

La sua ostilità verso l'idea di conversione appare evidente dalle sue lettere personali. Tuttavia il punto di svolta dell'esperienza di Gandhi si ha soltanto dopo il traumatico incidente di Maritzburg, in Sudafrica, quando venne spinto fuori da un treno durante la notte. Per tutto il resto della sua vita Gandhi avrebbe guardato al Sudafrica come a «quel continente abbandonato da Dio dove ho incontrato il mio Dio». Convertirsi significava rinunciare all'egoismo e all'ipocrisia per vivere con

⁸ *Young India*, 11 agosto 1927.

spirito di servizio: Gandhi elabora questo concetto fondamentale a partire dalla sua stessa esperienza. A suo giudizio, i segni del diffondersi di un nuovo modo di sentire erano evidenti nel mutare delle relazioni tra hindù e musulmani, tra i membri delle caste e i cosiddetti intoccabili. Ma cambiare etichetta, voltare le spalle alle tradizioni dei propri antenati e dare il proprio assenso intellettuale a un insieme di concetti estranei alla propria cultura sono cose ben diverse. E dunque Gandhi non si sofferma su quelle parti del Nuovo Testamento che non possono non suonare estranee a chiunque sia immerso nella tradizione indiana. Egli sottolinea l'inaccettabilità della redenzione di tutti i peccati, della sofferenza per interposta persona, della conversione (alla luce del principio che imporrebbe di seguire il proprio *sva-dharma*), dell'unico Dio-uomo, nonché il dogma in base al quale non vi è "alcun altro nome" nel quale l'uomo possa essere salvato⁹.

Gandhi sottolinea nella sua autobiografia che la comprensione del cristianesimo nella prospettiva adeguata non gli sarebbe stata possibile se non avesse conosciuto a fondo la propria religione. La lettura del Nuovo Testamento era andata di pari passo con lo studio della *Gītā*. A quanto sembra, Gandhi lesse il Nuovo Testamento sino all'Esodo. Il suo primo biografo, Joseph Doke, commentava in questi termini l'incontro di Gandhi con il cristianesimo:

Mi domando se sia possibile che un unico sistema religioso lo conquistò del tutto. Le sue idee sono troppo vicine a quelle del cristianesimo per essere interamente hindù, e troppo profondamente permeate di hinduismo per dirsi cristiane; le sue simpatie, d'altro canto, sono talmente ampie ed ecumeniche, che sembra aver raggiunto il punto in cui i rituali delle sette divengono privi di significato¹⁰.

Come è stato sottolineato da alcuni esponenti del Rinascimento bengalese, anche Gandhi vedeva in Gesù un asiatico. E a proposito della persona di Cristo, qual era il pensiero di Gandhi? Romain Rolland ha scritto nei suoi diari¹¹ che nel 1931, durante una visita ai Musei vaticani, Gandhi era rimasto molto impressionato da un crocifisso del XV secolo, in cui la figura di Cristo era rappresentata con grande rigore e austerità. Sulla via

⁹ M. Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought*, The Macmillan Press Ltd, London, 1983, pag. 49.

¹⁰ J. J. Doke, M. K. Gandhi: *An Indian Patriot in South Africa*, ristampa a cura della Publications Division, Government of India, Delhi, 1967, pag. 106.

¹¹ *Romain Rolland and Gandhi Correspondence*, traduzione del vol. 19 dei Cahiers Romain Rolland, Publications Division, Government of India, Delhi, 1976, pag. 255.

di ritorno da Londra, durante la sua consueta ora della preghiera, Gandhi trasmise un messaggio natalizio il cui contenuto era il seguente:

soltanto quando la pace risplenderà nella vita individuale e in quella collettiva potremo dire che Cristo è nato. La nascita di Cristo sarà allora un perenne divenire che illuminerà la vita di ogni individuo. Il cristianesimo è dunque un traguardo non ancora raggiunto. Soltanto quando saremo in grado di amarci l'un l'altro completamente, senza ricercare alcun compenso, la nostra vita potrà dirsi cristiana¹².

Diceva Gandhi: «Nello hinduismo vi è spazio a sufficienza per Gesù, come per Maometto, Zoroastro e Mosé. Per me le diverse religioni sono come i fiori di uno stesso giardino, o i rami di uno stesso albero maestoso»¹³. A un livello più superficiale, questa affermazione sembra ribadire il concetto che lo hinduismo è una religione molto aperta. Ma Gesù è o non è diverso da Maometto? A questo interrogativo Gandhi non risponde in maniera esplicita. Ma nel *Diario di Mahadev Desai* (1925), egli afferma:

Nella mia vita non ho mai sperimentato la coscienza spirituale attraverso quel Gesù (il Gesù della storia). Ma se per Gesù voi intendete il Gesù eterno, se per Gesù intendete la religione dell'amore universale che abita i nostri cuori, allora quel Gesù vive nel mio cuore: allo stesso modo in cui Kṛṣṇa, e Rāma, vivono nel mio cuore. Se io non sentissi la presenza del Dio vivente, alla vista dei dolorosi spettacoli che il mondo ci offre sarei ormai diventato pazzo furioso, e la mia destinazione sarebbe il fiume Hooghli. Ma poiché egli dimora nel mio cuore, non sono né mai sono stato pessimista¹⁴.

Ciò che Gandhi trova in Gesù è l'incarnazione dell'amore universale. Con questa formula egli si ricollega al tema dell'universalità di Cristo, ma l'espressione potrebbe anche essere intesa diversamente. Gandhi la spiega in questi termini:

Gesù ha espresso, come nessun altro avrebbe potuto, lo spirito e la volontà di Dio. È in questo senso che io vedo in Lui il Figlio di Dio. E poiché la vita di Gesù ha in sé quel significato e quella trascendenza, sono convinto che egli appartenga non soltanto al cristianesimo ma al mondo intero, a tutte le razze e a tutti i popoli¹⁵.

¹² M. Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought* cit., pag. 53.

¹³ *Harijan*, 30 gennaio 1937.

¹⁴ M. K. Gandhi, *The Diary of Mahadev Desai*, vol. 7, pag. 135, citato in M. Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought* cit., pag. 53.

¹⁵ *The Modern Review*, ottobre 1941, pag. 406.

Il fatto che Gesù, con la sua morte, abbia redento i peccati del mondo risultava inaccettabile alla mente di Gandhi. La sua morte sulla croce era stata di esempio per il mondo. Cristo era il "Principe dei *satyā-grahī*", poiché la sua unica arma era l'amore. Nel corso della sua intera vita, afferma Gandhi, l'esempio della sofferenza di Cristo era stato «un elemento costruttivo della mia fede imperitura nella non violenza», e quella fede aveva governato tutte le sue azioni. Il nostro dovere consiste nel moltiplicare i legami di amore tra le persone. Lo scopo della vita di Gandhi consisteva nella fondazione di una società non violenta. Questo concetto è assai più vicino all'idea cristiana del regno di Dio che non alla *mokṣa* della tradizione hindū¹⁶.

1.8. Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1978)

Radhakrishnan individua nell'immagine di Gesù una duplicità di aspetto. Da un lato vi è il Gesù portavoce della fede giudaico-nazionalista nel Messia, colui che libererà il suo popolo dall'oppressione e si recherà a Gerusalemme con un piccolo gruppo di fedeli per insediarsi nel tempio, tra le grida di giubilo della folla. A fianco di questo aspetto vi è in Gesù una forte componente mistica e spirituale. Annunciando ai suoi fedeli che «Il Regno di Dio è in voi», Gesù li esorta al culto dell'interiorità e predica la non violenza, atteggiamento che diviene sempre più forte in lui sino alla morte. Questa spiritualità dell'interiorità e della non violenza non è, secondo Radhakrishnan, un'eredità della tradizione giudaica, bensì proviene dall'Oriente. Tutto quello che in Gesù è autentico significato religioso viene dunque dall'India, dal Buddha. Quest'ultimo, inoltre, è più grande di Gesù, che persino nel giardino del Getsemani mostrò di essere combattuto da ambizioni e desideri personali, e soltanto sulla croce riuscì a raggiungere la libertà interiore del Buddha. Secondo Radhakrishnan, il messaggio che Gesù avrebbe ereditato dall'Oriente andrebbe purificato da tutte le scorie europee e dipinto con colori orientali: soltanto allora Gesù potrà rappresentare un ideale valido per l'intera umanità.

Radhakrishnan era un filosofo illuminato ma, a differenza di altri pensatori come ad esempio Keshab Chandra Sen, non instaurò alcuna relazione personale con la figura di Gesù, rimanendo per tutta la vita un apologeta dello hinduismo.

¹⁶ M. Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought* cit., pag. 56.

1.9. *Swami Akhilananda* (1894-1962)

Swami Akhilananda era un membro della missione fondata da Vivekananda, e in quella veste si recò negli Stati Uniti, dove lavorò sino al 1955 come missionario hindū. Nel suo saggio intitolato *The Hindu View of Christ* (1949), egli traccia il ritratto di un Gesù che i semplici hindū avrebbero potuto amare e venerare. Akhilananda era un autentico *yogin*, che non si limitava ad insegnare ma praticava anche tutti e tre i tipi di yoga (*jñāna*, *karma* e *bhakti*). Secondo Akhilananda, quando Gesù dice: «Cercate prima di tutto il Regno di Dio e ogni cosa vi sarà data», il regno di Dio rappresenta la divina interiorità che raggiunge la sua pienezza nella grande illuminazione, nel *samādhi*.

Per Akhilananda, Gesù è un *avatāra* sceso sulla terra, come molti prima di lui, per ristabilire la giustizia divina (*dharma*). Egli è innanzitutto un grande maestro di interiorità e di unione con Dio. In questa veste, Gesù è già noto agli hindū: pertanto, a detta di Akhilananda, è del tutto inutile inviare missionari in India, poiché questi non farebbero altro che imporre un'immagine europea di Gesù.

1.10. *Manilal C. Parekh* (1885-1967)

Parekh, cristiano battezzato alla chiesa anglicana, pubblicò nel 1953 un saggio intitolato *A Hindu Portrait of Christ*. Si era risolto ad accettare il battesimo perché se non si fosse apertamente dichiarato discepolo di Cristo, non avrebbe avuto il diritto di predicare i suoi insegnamenti. In India, il battesimo comporta l'adesione a una comunità che si pone come entità sociale e politica distinta, con finalità e aspirazioni proprie, spesso lontane se non antitetiche rispetto al messaggio cristiano. Parekh visse pertanto, coscientemente, una vita da hindū-cristiano in un contesto hindū. Studiò attentamente la Bibbia, mettendone in risalto i punti che esaltano l'amore come devozione (*bhakti*) e l'interiorità di Gesù. Secondo Parekh, la grande vittoria di Gesù consisteva nella sua accettazione non violenta della croce; la chiesa cristiana era inoltre, a suo dire, un'invenzione degli europei. «È assai significativo», sosteneva, «che la scoperta del Gesù autentico, diverso da quello delle chiese e delle missioni occidentali, si debba in gran parte alla Mente hindū»¹⁷.

Al pari di Manilal Parekh, altri hindū si proclamarono cristiani¹⁸:

¹⁷ Th. Ohm, «Das Christusportrait eines modernen Hindu», in id., *Ex contemplatione loqui. Gesammelte Aufsätze*, Aschendorff, Münster, 1961, pagg. 415-423.

¹⁸ Si veda H. Staffner, S.J., *The Significance of Jesus Christ in Asia*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1985, pagg. 89-168.

Brahmabandhab Upadhyaya (1861-1907)¹⁹, Narayan Vaman Tilak (1861-1919) e Pandita Ramabai (1858-1922).

1.11. Ravi Ravindra (1939)

All'elenco dei pensatori hindū che hanno analizzato la figura e il significato di Cristo, e i cui scritti sono già stati commentati da esponenti della tradizione cristiana, va aggiunto quello di Ravi Ravindra (nato nel 1939) che, intrapreso lo studio di Gesù per interesse culturale, ha dato alle stampe un commento al vangelo di Giovanni, *The Yoga of Christ* (1990). In quell'opera Ravi ribadisce il suo amore per i vangeli e il suo interesse per le tematiche interculturali. Nell'attesa dell'imminente emergere di una nuova e globale coscienza spirituale, Ravi va alla scoperta delle verità universali che costituiscono il nucleo dei testi principali delle diverse tradizioni religiose, cercando di esprimerle nell'unico modo possibile, ossia in termini globali. Egli scrive il suo libro nella speranza di promuovere il dialogo religioso tra cristianesimo e hinduismo poiché, a suo dire, l'esclusivismo teologico ha ormai fatto il suo tempo. La verità non muta quando si valichi un confine politico, sia esso segnato da un fiume o da una catena montuosa. La sua citazione preferita dalle Scritture è tratta dal vangelo di Giovanni (4, 21): «Credimi, donna; è venuto il tempo in cui, né su questo monte, né in Gerusalemme, adorerete il Padre [...]. Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità».

Alcuni hanno accusato Ravi di astoricità, per la sua pretesa di riversare nel Giordano le acque del Gange. In quanto hindū, egli è naturalmente portato a interpretare i testi del vangelo di Giovanni mettendoli in parallelo con la *Gītā* e le *Upaniṣad*. Al di là delle critiche che gli sono state mosse tanto dagli hindū quanto dai cristiani, è impossibile negare il sincero interesse dell'Autore nel raccogliere il messaggio di Cristo e farne veicolo di significato per sé e per altri.

1.12. I poeti hindū dell'India meridionale (in lingua tamil)

Tra i numerosi scrittori del sud che hanno parlato di Cristo nelle loro opere letterarie, verranno citati soltanto alcuni nomi a titolo di esempio. Il contributo degli studiosi tamil di tradizione hindū diventa significativo a partire dall'inizio del XIX secolo; tra il 1845 e il 1850 Āru-

¹⁹ Si veda J. J. Lipner, *Brahmabandhab Upadhyaya. The Life and Thought of a Revolutionary*, Oxford University Press, Delhi, 1999.

muka Nāvalar (1822-1879) di Jaffna, discendente di una famiglia devota a Śiva, tradusse la Bibbia in lingua tamīl dietro suggerimento del reverendo Peter Percival della locale missione metodista.

Subrahmaṇya Bhārati (1882-1921) è un importante poeta tamīl del XX secolo, acclamato come poeta nazionale del Tamīl Nāḍu. Egli è autore, tra l'altro, di un poema su Gesù Cristo che ne sintetizza il messaggio e incita a diventare suoi discepoli seguendo l'esempio di Maria Maddalena, inviata da Gesù a portare i suoi saluti agli apostoli.

Bhāratidāsan (Kanaka Subburattinam, 1891-1964) è un altro grande poeta tamīl del XX secolo, autore anche di commedie e testi in prosa, nativo di Pondicherry. Cresciuto in un ambiente fortemente influenzato dalla cultura francese, Bhāratidāsan divenne docente di lingua e cultura tamīl all'Università statale di Pondicherry. Il corpus delle sue opere comprende poemi lirici e narrativi ispirati a temi classici, ma anche componimenti lirici e canzoni politiche di orientamento radicale. Bhāratidāsan si schierò su posizioni violentemente antireligiose e divenne una sorta di profeta dell'antibrahmanesimo e del separatismo. In uno dei suoi poemi narrativi, intitolato *Le parole di Gesù, dolci come nettare*, egli spiega perché, a suo dire, Gesù non abbia trovato una sua collocazione tra gli hindū. L'argomento viene svolto in forma dialogica: «Chi ha tratto beneficio dal cammino tracciato da Gesù?». «Tutti, eccetto gli indiani». «E perché?». «Essi accettano le leggi di Manu che hanno proclamato i quattro *varṇa* e le quattromila sottocaste. Gesù ha detto che tutti sono uguali e tutti sono fratelli. Ma i suoi stessi seguaci lodano i ricchi e disprezzano i poveri, dividendo il mondo in caste alte e basse». «Chi può diventare suo discepolo?». «Chiunque non si esprima in termini di "noi" e "loro"».

Tesikavināyakam Pillai (1876-1954), poeta, traduttore, studioso di epigrafia e giornalista, è autore di un lungo componimento poetico sulla vita e gli insegnamenti di Gesù (*Iratsakar*), incluso nell'antologia poetica intitolata *Malarum Mālaiyum* [I boccioli e la ghirlanda].

Tiru Vi. Kalyanasundaram (1883-1953) ha diviso i propri interessi tra poesia e politica, ed è autore di una settantina di volumi su svariati argomenti: saggi sulla letteratura tamīl, libelli politici, saggi sull'emancipazione delle donne, sulla religione śaiva e sul cristianesimo. Egli scrisse inoltre due componimenti poetici dedicati agli aspetti essenziali della filosofia cristiana: *Kristuvin Arul Vettal* [Bramando la grazia di Cristo, 1945], composto da 70 strofe in metri diversi, e *Kristu Molikural* [I detti di Cristo in versi kural, 1947], composto da 325 distici. Nella prefazione alla prima delle due opere, Kalyanasundaram afferma che, pur avendo studiato la Bibbia, egli non ha ricevuto il battesimo né si è con-

vertito al cristianesimo, poiché convinto dell'uguaglianza di tutte le religioni. Più avanti egli afferma tuttavia che, nella preghiera, la sua mente torna continuamente a Cristo; rivolgersi a Dio nella conversione, chiedere il perdono, pregare perché gli sia concesso ciò di cui ha bisogno: tutto ciò fa ormai parte della sua esperienza, ed ha preso forma nel suo poema. A proposito della seconda opera, Kalyanasundaram afferma di aver lungamente desiderato di scrivere su Cristo, ma di non essere mai riuscito a realizzare il suo intento se non dopo essere stato condannato agli arresti domiciliari per un mese nella sua casa di Madras, a causa del suo attivo coinvolgimento come responsabile di un'organizzazione sindacale.

Kannadāsan (A. L. Mutthaiya, 1926-1981) ha goduto di grande popolarità in quanto autore assai prolifico di poemi lirici e narrativi, saggista, romanziere e commediografo. È autore di oltre seimila componimenti poetici, comprese numerose canzoni facenti parte delle colonne sonore di alcuni film. Nel 1971 Kannadāsan ha completato la trasposizione in versi tamīl della Bibbia (*Yesukāvya*).

1.13. *Gli artisti hindū e Cristo*

Gli artisti hanno una percezione di Cristo che è naturalmente ben diversa da quella dei filosofi o dei leader politici indiani. Vale la pena di sottolineare che praticamente tutti gli artisti hindū del XX secolo hanno dipinto o scolpito almeno un'immagine di Cristo. Il sacrificio sulla croce o la passione di Cristo hanno colpito l'immaginazione di numerosi artisti, tra i quali Jamini Roy (1887-1972), Khanna, Hebbar, K. C. S. Paniker (1911-1977), Nandalal Bose (1883-1966), Arup Das (1927-), Nikhil Biswas, M. Reddeppa Naidu, Shiavax D. Chavda (un parsi di Bombay), S. M. Malak (musulmano, originario di Nagpur), P. V. Janakiram (1939-), S. Dhanapal (1919-), T. K. Chelladurai, S. P. Jayakar, e il Venerabile Uttarananda dello Sri Lanka (1954-). Una recente opera curata da Josef James, intitolata *Contemporary Indian Sculpture: the Madras Metaphor* (1993) contiene tra l'altro i profili biografici di sette scultori che formano una scuola a sé stante. Tra le molte opere di arte visiva ispirate a temi biblici, si ricorderà *Il figliuol prodigo* (1961) di A. P. Santhanaraj, *Colui che soffre* (1964) di K. C. S. Paniker, *Madre e figlio* (1950 e 1957), *Maria e Cristo* (1987), *Cristo* (1961) di S. Dhanapal, *Le immagini di Cristo e della Madonna* (1966, 1971, 1964) di P. V. Janakiram, e *L'agonia* (1971) di Paramaśivam.

A quanto sembra, la sofferenza e l'agonia di Cristo ispirano gli artisti non cristiani assai più di quanto non facciano le immagini gloriose o

maestose tanto care a molti pittori che professano quella fede. La presenza cristiana nel mondo dell'arte contemporanea si rivela dunque tutt'altro che trascurabile; le immagini di Gesù scaturite dalle menti di questi artisti aprono alla comunità cristiana nuovi orizzonti di consapevolezza. Durante un'intervista, K. C. S. Paniker ha sottolineato come per un indiano sia più facile identificarsi con il figlio di un falegname piuttosto che con un principe come il Buddha.

Alquanto significativo infine è il fatto che, a differenza di alcuni filosofi quali ad esempio Radhakrishnan, gli artisti hindū siano in grado di comprendere la passione e la sofferenza di Cristo. Laddove Radhakrishnan si domandava come potesse un Dio morire sulla croce, gli artisti sono profondamente turbati dall'immagine di Gesù crocifisso. Questi ultimi sembrano convinti che, attraverso la sofferenza di Cristo, i cristiani abbiano in qualche modo creato un legame tra l'umanità sofferente e il principio divino.

2. La risposta cristiana ai pensatori hindū

Tutti gli intellettuali di cui si è fatto il nome sono concordi nel definire Gesù come un grande maestro di religione e di morale. Di lui si ammira soprattutto il *Discorso della montagna*, in cui egli parla di un Dio che insegna agli uomini a impegnarsi moralmente, ad assumersi le proprie responsabilità. Gesù è l'immagine archetipica dell'uomo puro e innocente. In quanto figura di grande interiorità e bontà, egli colpisce nel profondo il cuore degli uomini.

Al problema della divinità di Gesù vengono invece date risposte differenti, a seconda dell'immagine tradizionale di Dio a cui ciascuno fa riferimento. Alcuni vedono in Gesù un *avatāra* di Dio, al pari di Kṛṣṇa; altri, invece, rifiutano questa idea; tuttavia, nessuno afferma che durante la sua vita terrena Gesù sia stato autenticamente divino. Soltanto dopo la morte egli viene divinizzato, innalzato in virtù della sua grande potenza vitale presso cui gli uomini possono trovare rifugio.

Per tutti gli hindū, Gesù è il grande *yogin*: praticando la rinuncia e la meditazione, egli perviene a una visione di Dio che coincide con la nozione indiana di *samādhi*. In questo modo, Gesù diventa dunque un maestro religioso, un capo spirituale, un *guru*. Egli incita i suoi seguaci a coltivare la propria vita interiore e a ricercare la perfezione. Lo scopo di Gesù consiste nel creare una comunità di credenti, ben diversa dalla grande chiesa cui ambiscono i missionari.

L'autentico Gesù può essere scoperto, dicono gli hindū, soltanto

dagli hindū. Accecati dall'attivismo e dall'ostilità, gli occidentali hanno perso di vista il senso autentico della figura di Gesù, e soltanto lo hinduismo è in grado di riscoprirlo. Oggi Gesù appartiene allo hinduismo, unica religione veramente in grado di amarlo e comprenderlo: di conseguenza, gli sforzi dei missionari sono del tutto vani.

Se queste idee dovessero ulteriormente diffondersi in India, le conseguenze per la chiesa e per il lavoro dei missionari sarebbero certamente importanti. In parole assai povere, tutto ciò significa: sì a Gesù, no alla chiesa e alle missioni. Osserva Swami Abhedananda nel suo saggio intitolato *Perché un hindū accetta Cristo ma rifiuta la Chiesa*:

Pur non essendo disposti ad accettare gli insegnamenti e i dogmi della chiesa ufficiale, gli hindū non esitano a credere in Gesù Cristo come figlio di Dio, incarnazione terrestre del divino in forma umana. Nella visione hindū dell'incarnazione di Dio vi è un significato più razionale e più profondo di quello che si trova nella visione cristiana. Se Gesù, il Cristo, sia o non sia stato una figura storica non è argomento che interessi gli hindū. Con il nome di Cristo essi indicano lo stato più alto della conoscenza del divino, quello cioè in cui ogni dualità scompare, ogni idea di separazione si dissolve per sempre, e l'irrompere dell'essenza divina del Dio universale infrange tutte le barriere e i limiti della consapevolezza umana, facendoci prendere coscienza della nostra eterna unità con il Padre celeste del regno spirituale. Chiunque raggiunga questa condizione diventa Cristo, sia egli Kṛṣṇa, Buddha o Gesù di Nazareth²⁰.

Che posizione hanno assunto i teologi cristiani in merito a tali questioni, e come hanno interagito con esse? Al dialogo hanno preso parte soprattutto teologi e studiosi occidentali, tra cui Thomas Ohm, Klaus Klostermaier²¹, Otto Wolff²², Horst Bürkle²³ e J. Clifford Hindley²⁴. Naturalmente, tutti costoro hanno fondato le loro argomentazioni sui principi della teologia occidentale. Uno dei pochi pensatori indiani ad

²⁰ Citato in H. J. Loth, M. Mildenerberger, V. Tworuschka (a cura di), *Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Kritische Texte und Kommentare*, Quell-Verlag, Stuttgart, 1978, pag. 94.

²¹ K. Klostermaier, *Kristvidya. A Sketch of an Indian Christology* (Indian Thought Series n. 8), Christian Institute for Study of Religion and Society, Bangalore, 1967.

²² O. Wolff, *Christus unter den Hindus*, Mohn, Gütersloh, 1965.

²³ H. Bürkle, «Die Frage nach dem Kosmischen Christus», in id. (a cura di), *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1966, pagg. 248-265.

²⁴ J. Clifford Hindley, «Der historische Jesus in indischer Sicht», in H. Bürkle (a cura di), *Indische Beiträge* cit., pagg. 23-58.

affrontare il tema della visione hindū di Cristo è il teologo protestante Stanley J. Samartha²⁵. Il fatto che esistano pochi commenti all'interpretazione hindū di Gesù da parte dei teologi indiani non deve far pensare che essa sia sconosciuta. In realtà, la teologia indiana è tuttora occupata ad affrontare questioni di carattere generale relative alle proprie ragioni d'essere e finalità, al "come" e al "perché" della sua stessa esistenza. Talvolta il tema dell'immagine di Gesù nel contesto indiano affiora in brevi commenti, assai più frequenti negli scrittori protestanti che in quelli cattolici.

Jacques Dupuis elabora una sorta di schema della visione hindū di Cristo ipotizzando l'esistenza di sei diversi modelli di interpretazione cristologica: il modello etico di Gesù proposto da Gandhi, il modello devozionale di Keshab Chandra Sen, il modello filosofico di Radhakrishnan, il modello teologico di Akhilananda, la visione ascetica di Gesù come *yogin* elaborata da M. C. Parekh, e infine il modello mistico di Brahmabandhab Upadhyaya. Stabilite queste premesse, Dupuis si pone una serie di interrogativi: il messaggio cristiano è o non è in grado di adattarsi a tutte le culture? Oppure esistono in talune culture delle componenti, forse essenziali, ermeticamente chiuse e impenetrabili a quel messaggio?²⁶

Otto Wolff traccia una dettagliata panoramica delle interpretazioni hindū di Cristo²⁷. Intellettuali come Ram Mohan Roy, Keshab Chandra Sen, Mozoomdar e Gandhi formulano giudizi sostanzialmente positivi su Cristo; fa eccezione, invece, Dayānanda Sarasvatī, che assume un atteggiamento antagonista. Vivekananda prende le distanze dall'impulsività di Sarasvatī, mentre Radhakrishnan riprende le argomentazioni di Sarasvatī, collocandole in un contesto parzialmente diverso. Le visioni hindū di Cristo formano dunque un quadro piuttosto variegato.

Non è vero, tuttavia, che questi pensatori abbiano deliberatamente utilizzato gli elementi cristiani all'unico scopo di arricchire il sincretismo hindū. L'accoglienza riservata a Cristo dagli hindū è positiva sotto tre aspetti fondamentali, il primo dei quali ha a che vedere con la dimensione devozionale-esistenziale. Ram Mohan Roy è commosso dall'unicità di Gesù; Keshab si professa suo devoto (*bhakta*); Mozoomdar perviene a una profonda esperienza di Cristo e gli rimane fe-

²⁵ S. J. Samartha, *Hindus vor dem Universalen Christus*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1970, pagg. 34-54.

²⁶ J. Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Intercultural Publications, Delhi, 1996, pagg. 42-45.

²⁷ O. Wolff, *Christus unter den Hindus* cit., pagg. 210-222.

dele per tutta la vita; il *satyāgraha* di Gandhi, che esalta la figura del Cristo neotestamentario come principe non violento della pace, si propone come versione cristiana, universalmente applicabile, del *karma-yoga*.

Lo hinduismo non si limita dunque a discutere la verità cristiana, ma crede in essa e la mette in pratica: anche le voci degli hindù cantano la gloria di Cristo. È dunque errato vedere nello hinduismo una tradizione ostile e nella missione cristiana una "impresa di conquista", come fa G. C. Oosthuizen: per capirlo, è sufficiente prestare attenzione al dibattito che si svolge in Asia intorno alle verità cristiane. Oosthuizen afferma: «Dio prenderà possesso di ciò che è Suo nello hinduismo, e se ne servirà per diffondere il Suo regno. Il compito dei teologi indiani consiste nel dimostrare questo»²⁸. Ma allora persino la testimonianza hindù di Cristo appartiene, in senso specifico, a Dio. Di fronte a noi vi è il popolo hindù, a cui Cristo ha dato qualcosa di sé.

Il secondo aspetto sotto il quale l'accoglienza riservata a Cristo da parte degli hindù può dirsi senz'altro positiva è quello teologico. Gli hindù hanno infatti contribuito in maniera sostanziale e decisiva a definire tutte le questioni fondamentali della teologia indiana: la tradizione culturale hindù e le radici del cristianesimo indiano, il concetto di *avatāra* e la cristologia, il panteismo e la rivelazione biblica, la distanza e l'accoglienza, l'esclusivismo o l'universalità dei vangeli, il *kerygma* e le religioni: tutte questioni di cui l'odierna teologia delle missioni è incapace di cogliere il significato centrale.

Si prova ora a descrivere in concreto le intuizioni teologiche dei pensatori che si è poc'anzi nominato. Ram Mohan Roy, padre dell'India moderna, prende posizione in maniera sorprendente su tre questioni di fondamentale importanza: si pensi al suo rifiuto della nozione di *avatāra* in nome dell'unicità di Gesù, alla sua giustapposizione della religione del sacrificio al messaggio evangelico, e alla sua proposta di interpretazione evangelica della giustizia passiva di Dio. Per ciò che riguarda Sen, i suoi contributi più significativi riguardano l'interpretazione del panteismo hindù, il potere del personalismo biblico e la sua capacità di vincere qualsiasi forma di panteismo, e la sua ipotesi di universalismo cristocentrico. Il suo modo di affrontare il tema della divinità di Cristo attraverso la figura di Gesù come fratello indiano offre un contributo rilevante alla riflessione cristologica.

²⁸ G. C. Oosthuizen, *Theological Discussions and Confessional Developments in the Churches of Asia and Africa*, T. Wever, Franeker, 1958, pag. 66 (citato in O. Wolff, *Christus unter den Hindus* cit., pag. 211).

L'aspetto teologicamente più significativo del pensiero di Mozoomdar ha a che fare con la sua interpretazione della sofferenza: Mozoomdar è un hindù che prende le distanze dall'idea del *karma* per avvicinarsi ai concetti fondamentali della teologia della croce di San Paolo e Lutero. Quanto a Gandhi, il suo contributo alla riflessione teologica sta nel costringerci a riflettere sull'universo delle relazioni tra i concetti di violenza, guerra e popolo che si pongono al centro del messaggio evangelico; benché non esplicitamente cristocentrica, la sua filosofia del *satyāgraha* è sostanzialmente ispirata a Cristo. Ad Akhilananda si deve infine il concetto fondamentale di filosofia dell'integrazione.

Il terzo aspetto sotto il quale gli hindù accolgono favorevolmente il messaggio cristiano è quello sociale ed etico. Gli ideali riformisti del neohinduismo moderno non sarebbero concepibili senza l'apporto del cristianesimo. Quando non influenzano direttamente il pensiero dei riformatori e dei teorici contemporanei, gli elementi cristiani consentono loro di vedere le forze che danno nuova luce alle scritture.

Questo processo, naturalmente, si concretizza con modalità diverse. Ciò che è stato detto a proposito del *satyāgraha* di Gandhi, ovvero la sua capacità di esprimere concetti nuovi con termini in parte già noti, è vero anche per l'etica sociale che scaturisce dallo hinduismo. L'intera riforma hindù non è semplicemente una ricostruzione, quanto piuttosto una creazione ex novo.

Alquanto significativo, a tale proposito, è il fatto che il brano del Nuovo Testamento più noto alla tradizione hindù sia la parabola del buon samaritano, che trova spazio anche nei testi ufficiali di molte scuole e istituti superiori dell'India. Attraverso questa parabola gli indiani apprendono la lezione dell'etica sociale, imparano ad essere responsabili verso gli altri e a vedere in ogni altro uomo un fratello. Secondo alcuni, l'India potrà rinascere soltanto se saprà fare affidamento sulle proprie forze: può essere vero, ma ciò non implica necessariamente una chiusura agli apporti esterni. La riforma e il rinnovamento possono nascere soltanto dal confronto con forze esterne o con altre culture.

Rifiutando il piccolo Cristo dell'Occidente e proclamando il Cristo universale, Keshab Chandra Sen ha lanciato la sfida della cristologia universale, ponendo le basi concettuali di un universalismo cristocentrico nella teologia e nella storia delle religioni. Date le caratteristiche generali che lo hinduismo ha assunto al giorno d'oggi, l'epoca dell'impegno missionario per la conversione delle anime, delle pie imprese o dello stile metodista sembra ormai terminata. Le interpretazioni di Cristo da parte degli hindù, e le esperienze e scoperte su di lui sembrano

dunque destinate ad acquisire maggiore importanza in futuro. È stato detto che le chiese cristiane dimostrano ben poca comprensione verso la saggezza, l'amore e la forza che Dio ha dato tanto ai fedeli di altre religioni, quanto a coloro che non credono, e che sono cieche di fronte ai cambiamenti avvenuti nelle altre religioni per effetto dei costanti contatti con il cristianesimo: «Dobbiamo intraprendere un dialogo su Cristo, nella consapevolezza che Cristo parla loro tramite noi, e a noi tramite loro»²⁹.

3. *Comprendere Cristo alla luce delle metafore e delle categorie del pensiero indiano*

Nella prima metà del XX secolo alcuni teologi indiani sono riusciti a dipingere un ritratto di Gesù con colori indiani. Tra questi, A. J. Appasamy (1891-1975), Pandipetty Chenchia (1886-1959) e Vengal Chakkarai (1880-1958) avevano costantemente presente l'immagine di Gesù; dopo di loro, altri teologi si sono cimentati nell'impresa: Paul Devanadam (1901-1962), J. Russel Chandran, M. M. Thomas (1916-1996)³⁰ e Stanley J. Samartha.

Oltre a ricoprire l'incarico di vescovo della chiesa dell'India meridionale, A. J. Appasamy è stato uno scrittore assai prolifico. Egli faceva un uso consapevole della tradizione *bhakti*, più facilmente integrabile con gli insegnamenti della fede cristiana. Per Appasamy, il cristianesimo rappresenta un percorso di unione con Dio, all'interno del quale Gesù ha la funzione di guida e modello. Anche il Gesù della storia ha una sua importanza, poiché già nella vita terrena egli è un maestro ideale di vita interiore. Attraverso la preghiera e l'unione con Dio, e soprattutto attraverso il sacrificio di sé che lo ha condotto alla morte, Gesù ha mostrato il cammino verso l'unione mistica con il Padre, trovando egli stesso, nella sua esaltazione, la via verso l'estrema unione mistica. Di conseguenza, l'unità dei cristiani con il Gesù risorto assume suprema importanza. La scarsa attenzione verso certi aspetti del pensiero indiano ha tuttavia esposto Appasamy ad alcune critiche.

Ponendosi in una prospettiva di tipo evoluzionistico, la teologia di Pandipetty Chenchia vede in Gesù un importante fattore di sviluppo, capace di infondere nuovo spirito e nuova forza alla storia. Quanto a

²⁹ *Das Wort der Volksversammlung des Oekumenischen Rates*, Stuttgart, 1962, pag. 16.

³⁰ M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance*, SCM Press, London, 1970¹, 1991².

Vengal Chakkarai, egli propone una sorta di teologia mistica dell'esperienza, il cui punto nodale è il Cristo spirituale. Essere un cristiano significa per Chakkarai vivere in unità con il Cristo spirituale.

La teologia della chiesa cattolica in India è stata dominata dai dogmi della chiesa romana. Tra i pochi che hanno cercato di formulare una teologia cattolica indiana si ricorderà Brahmabandhab Upadhyaya (1861-1907) che, benché totalmente ignorato dalla chiesa ufficiale, proclamò Gesù come *Logos* del mondo e saggezza eterna. Non sono molti, tuttavia, i teologi indiani ad aver studiato approfonditamente l'immagine di Cristo in quanto tale³¹.

Nel suo saggio del 1964 intitolato *Il Cristo sconosciuto dello hinduismo*, Raimon Panikkar interpreta il *Brahmasūtra*, giungendo alla conclusione che è Cristo ciò di cui lo hinduismo va in cerca. Egli si inserisce pertanto nella tradizione inaugurata da Keshab Chandra Sen e dalla sua idea di un Cristo cosmico nascosto nei *Veda* e nelle *Upaniṣad*. Il titolo dell'opera di Panikkar non intende suggerire che vi sia un Cristo noto ai cristiani e sconosciuto agli hindū: Cristo si nasconde a tutti, e da tutti deve essere scoperto. In seguito, Panikkar ha ulteriormente sviluppato la sua idea di un Cristo universale riconoscibile nel Gesù della storia in quanto simbolo misterioso del divino che vive all'interno di noi³².

Dalla prospettiva delle classi subalterne dell'India, la figura di Cristo viene invece metaforicamente assimilata a un tamburo³³. Questo antico simbolo hindū, già noto ad esempio negli inni di Āntāl (*Tiruppāvai*), uno dei dodici poeti-santi (*ālvār*) della tradizione *śrīvaiṣṇava*, viene qui ripreso in tutto il suo significato teologico. Il tamburo rappresenta gli aspetti della religione che, nel loro complesso, si pongono come integrativi dell'interiorità delle comunità subalterne, partecipativi per la vicinanza al contesto, eclettici e multisensoriali. Il tamburo è un simbolo tangibile di quella dimensione delle relazioni tra divino e umano che si definisce come criptica, incomprensibile, indecrivibile e incomunicabile attraverso il linguaggio. Si rammenterà inoltre che la funzione concreta del tamburo durante i cortei funebri e i riti

³¹ Per un'approfondita analisi degli scritti di Henri Le Saux, Raimon Panikkar e Sebastian Kappen, si veda il saggio di Jacques Dupuis in questo volume.

³² R. Panikkar, «Nine Sutra on the "Asian Christ"», in *Jeevadhara*, XXX, 2000, pagg. 330-334.

³³ Si veda S. Clarke, *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*, Oxford University Press, Oxford, 1999; si veda anche M. R. Arulraja, *Jesus the Dalit: Liberation Theology by Victims of Untouchability, An Indian Version of Apartheid*, Volunteer Centre, Hyderabad, 1996.

sacrificiali fa riferimento alla sua capacità di resistere e sconfiggere i demoni che minacciano il benessere della comunità. Inoltre, il tamburo allude alla resistenza contro le invasioni delle forze umane nemiche: il suono del tamburo era una chiamata alla guerra. In questo caso, il significato simbolico del tamburo è quello di un invito a riunire la comunità per prepararla alla resistenza contro gli invasori. Inoltre, esso mantiene vive la multisensorialità e la multidimensionalità della riflessione religiosa imperniata sul suono (oralità subalterna) in un contesto prevalentemente imperniato sugli aspetti visivi (predominio della comunicazione scritta)³⁴. Tutti questi aspetti sono inglobati nell'ambito cristologico della teologia indiana che rappresenta Cristo con un tamburo: una fede che cerca, audacemente e con grande immaginazione, di trovare un'eco.

Molti indiani accusano i cristiani occidentali di vivere una vita religiosa superficiale e scarsamente credibile. Come dimostrato anche dalla loro riflessione teologica, gli occidentali sono più inclini all'attivismo, meno propensi a coltivare l'interiorità e la profondità religiosa. Questo induce a domandarsi se anche l'immagine di Gesù possa essere culturalmente condizionata, al punto da generare interpretazioni multilaterali. Lo stesso Occidente ha prodotto diverse immagini di Gesù. Anche l'immagine che viene offerta dallo hinduismo è multilaterale, e per di più in contraddizione con i dati della conoscenza biblica. Ciononostante, i teologi indiani hanno più volte ripetuto che Gesù rappresenta la rivelazione concreta della perfetta interiorità e dell'unione con Dio, e come tale addita all'umanità la via verso la sua più alta realizzazione, ovvero la perfetta unione con Dio.

3.1. *Annunciare Cristo al mondo degli hindù*

Sin qui sono state analizzate le rappresentazioni e le interpretazioni positive di Cristo date da alcuni hindù illuminati. Ovviamente, costoro non potevano certo guardare a Cristo alla stessa maniera dei teologi cristiani, né si poteva pretendere che lo facessero. Non vi è motivo di essere delusi, dunque, se le loro interpretazioni non tengono nel dovuto conto alcune formulazioni dottrinali della chiesa ufficiale. Il fatto positivo, che va comunque apprezzato, è che quei pensatori si siano comunque incontrati con Cristo, abbiano tratto ispirazione dal suo messaggio e lo abbiano in qualche modo assimilato nelle loro tradizioni e stili di

³⁴ *Ibidem*, pagg. 164-167.

vita. Questo, tuttavia, è soltanto uno dei possibili modi di affrontare l'argomento.

Stabilito che il messaggio di Cristo deve trovare un'espressione e un'interpretazione asiatiche, che tengano conto dei contesti culturali e delle categorie religiose esistenti, occorre domandarsi se e come sia possibile comunicare i misteri fondamentali di Cristo (la morte sulla croce e la resurrezione, ad esempio), nell'interesse dell'altrui salvezza, in maniera facilmente comprensibile agli hindū. Ma prima ancora, si dovrebbe stabilire se tali categorie religiose esistano o meno nella tradizione hindū, se sia possibile utilizzarle per spiegare in maniera significativa il messaggio cristiano, o se invece non si tratti semplicemente di un altro modo per fare cristologia nel contesto indiano. Lo scopo consiste naturalmente nel mediare il messaggio di Cristo ai popoli di altre tradizioni religiose e culturali, dando per scontate le inevitabili limitazioni e ambiguità. Tentativi di questo genere sono stati compiuti persino all'interno della tradizione cristiana, dando luogo a discussioni e chiarificazioni.

3.2. *Gesù come Naṭarāja [il re della danza]*

Nella tradizione hindū, il divino è spesso raffigurato come un danzatore, e tutte le funzioni attribuite alla divinità (creazione, nutrimento, distruzione, concessione e negazione di favori) sono spiegate nei termini di metafore legate alla danza. Il dio Śiva è il danzatore per eccellenza, il re dei danzatori (Naṭarāja): la sua danza è la forza che crea, alimenta e offre salvezza a tutti.

Uno dei concetti fondamentali del cristianesimo è la resurrezione di Cristo. Molti artisti hanno ritenuto che il tema della danza fosse il più adatto a spiegare il significato della resurrezione: la danza come espressione della gioia e della gloria della vita risorta, come celebrazione della vittoria sulla morte. Nel contesto hindū, il significato teologico della danza allude inoltre al complesso delle funzioni divine quali la capacità di creare, dare sostentamento, distruggere, affascinare e concedere favori muovendosi lungo percorsi imperscrutabili. Dipingendo la danza di Cristo sulla croce, la danza del Dio risorto che placa i mari con la sua danza, Jyoti Sahi ha già dato un'immagine di Cristo come artista divino. Non si tratta di semplici rappresentazioni visive di un concetto o di qualcosa che non può essere spiegato in forma narrativa. La danza è una forma che, di per se stessa, rivela il mistero che non può essere spiegato o circoscritto in parole. Essa evoca il mistero che circonda il potere di Dio. Tutto ciò significa, in sostanza, pensare nei termini di una visione hindū del divino.

3.3. Gesù come *Nīlakaṇṭha* [il Dio dalla gola blu]

Dopo aver presentato Gesù come re della danza, l'immagine successiva potrebbe essere quella di *Nīlakaṇṭha*, il Dio dalla gola blu. Alcuni pensatori hindū, tra cui Radhakrishnan, avevano difficoltà ad accettare l'idea di Gesù morente sulla croce: come può un Dio morire su una croce? Gesù soffre e muore per salvare il mondo, perché lo ama e il suo amore implica sofferenza: idea non del tutto estranea agli hindū. Nel contesto mitologico del conflitto tra bene e male (oppure tra *āḍitya* e *daitya*, dèi e demoni), si narra infatti che Śiva, per salvare il mondo, abbia bevuto del veleno. Un giorno dèi e demoni si riunirono per trovare il modo di diventare immortali, e qualcuno suggerì di agitare l'oceano di latte per produrre l'ambrosia. Allora essi usarono il serpente come corda della zangola, e la montagna come paletta. Ma mentre dèi e demoni agitavano l'oceano, il serpente *Vāsuki* emise il veleno che avvolse l'intero universo, paralizzando il triplice mondo con l'odore dei suoi fumi. Per salvare il mondo, allora, Śiva bevve il veleno del serpente, ma il veleno si fermò nella sua gola facendola diventare blu: da qui l'appellativo di Dio dalla gola blu. Sarebbe dunque lecito attribuire questo appellativo anche a Gesù, che prese su di sé i peccati del mondo?

3.4. Gesù come *Naciketas*

Come narra la *Kaṭha-upaniṣad*, *Naciketas* si recò nel regno dei morti e attese pazientemente *Yama*, il dio della morte, per tre giorni. Al ritorno da un giro di ispezione, *Yama* trovò ad attenderlo il ragazzo e, compiaciuto, gli concesse tre favori. *Naciketas* chiese di poter sapere che cosa accade dopo la morte ma, grazie ai consigli datigli da *Yama*, poté fare ritorno al mondo degli uomini con quella nuova conoscenza.

Anche Gesù ritorna nel mondo dei vivi dopo essere disceso nel mondo sotterraneo, il regno della morte. Attribuire a Gesù l'epiteto di *Naciketas* potrebbe dunque avere un certo valore evocativo per gli indiani.

Tra le molte tradizioni hindū vi è anche il canto dei mille nomi di Śiva o di Viṣṇu; i cristiani hanno adottato un'identica tradizione componendo il *Jesusahasranāmāni*, una litania di mille nomi che prende a prestito molti appellativi di divinità hindū: *Ādipuruṣa*, *Puruṣottama*, *Yogin*, *Guru*, *Avatāra*, *Prajāpati* [Signore dei viventi], *Viśvakarman* [Creatore dell'universo], *Anuttama* [l'Insuperato], *Mārga* [la via], *Prāṇa* [energia vitale di tutti gli esseri], *Prāṇada* [Donatore di vita], *Lokaṇātha* [Signore dell'universo], *Parameśvara*, *Bhaktavatsala* [mise-

ricordioso verso i suoi devoti], Sac-cid-ānanda [essere-coscienza-beatitudine], e così via.

Fare teologia non significa semplicemente scrivere libri, ma anche vivere la fede e sperimentarla nel contesto in cui si vive. In questo caso, il contesto è la visione hindū del mondo. Lo scopo della presenza cristiana consiste nello svelare il mistero di Dio come esso opera all'interno della tradizione religiosa-culturale degli hindū, e nel proclamare il mistero rivelato in Cristo. Un ruolo decisivo, in questo processo, spetta alle metafore, alle immagini e alle concezioni del divino nella tradizione hindū.

Qualsiasi tentativo di spiegare il mistero di Cristo alle popolazioni dell'Asia è destinato a rivelarsi inadeguato e parziale. Occorreranno probabilmente svariati esperimenti, e il messaggio dovrà essere di volta in volta adattato al contesto e ai destinatari. Va comunque tenuto presente che non si tratta semplicemente di assimilare Cristo a Śiva, o a qualsiasi altra divinità: la ricerca di equivalenti omeomorfici mira a trasferire in un nuovo contesto culturale una realtà che all'interno del contesto culturale di origine ha caratteristiche ben precise. Una trasposizione effettuata mediante equivalenti omeomorfici potrebbe modificare alcuni dettagli: questi ultimi, tuttavia, finirebbero per acquisire nuove sfumature, rivelando qualcosa che prima non si era notato. Qualcosa di simile accade ogni volta che si tenta di trasporre un testo dal proprio contesto a un contesto che gli è estraneo.

Ne consegue dunque che la comprensione del mistero di Cristo è un processo in perenne svolgimento. Nessuna cristologia potrà mai esaurirlo completamente: di conseguenza, la visione hindū di Cristo (le interpretazioni che i pensatori e gli artisti hindū hanno formulato attraverso svariate metafore e visioni del mondo) può contribuire in misura significativa ad approfondire in ciascuno la comprensione del mistero di Dio, rivelato in Gesù Cristo.

Un volto indiano per Gesù Cristo

Jacques Dupuis

Introduzione

In occasione del Sinodo dei vescovi asiatici, tenutosi a Roma tra l'aprile e il maggio del 1998, si è molto discusso della urgente necessità che le chiese asiatiche presentino se stesse "con un volto asiatico". Ciò significa in sostanza che il principio dell'inculturazione dovrebbe essere applicato a tutti gli aspetti della vita ecclesiastica, dal modo di vivere la fede cristiana fino alle strutture e alla legge della chiesa stessa. In particolare, quel principio andrebbe applicato all'elaborazione di una teologia asiatica contestualizzata, e soprattutto alle modalità di presentazione del mistero di Gesù Cristo nel contesto asiatico.

Vale la pena di citare quanto diceva in proposito la seconda relazione del cardinale di Taiwan, Paul Shan Kuo-Hsi:

Tutti i Padri sinodali hanno unanimemente riconosciuto che vi debba essere un nuovo modo per presentare Gesù Cristo ai popoli dell'Asia. È la persona di Gesù Cristo a dover essere presentata, non le dottrine che la riguardano.

Vi sono svariate possibilità di presentare Gesù Cristo in modo comprensibile alle popolazioni asiatiche: Gesù Cristo come Maestro della vera saggezza, Gesù come via dello spirito, come Maestro di verità, come Guida spirituale, come l'Illuminato, come colui che condivide la *kenosis* dei popoli asiatici.

Come già aveva fatto la chiesa primitiva, la presentazione di Gesù Cristo potrebbe quindi portare a compimento le aspirazioni che trovano voce nelle mitologie e nel folklore dei popoli asiatici. Successivamente, una graduale catechesi dottrinale sulla figura di Gesù potrà dare sicuro fondamento alla fede dei credenti. (n. 15)

Le esortazioni a contestualizzare la presentazione di Gesù Cristo furono recepite nella lista ufficiale delle proposizioni inviate a Papa Gio-

vanni Paolo II dal Sinodo stesso. La proposizione numero 6 recita infatti:

Nell'annunciare Gesù Cristo ai popoli dell'Asia sarebbe opportuno tenere in considerazione la ricchezza dell'evangelizzazione: Gesù Cristo come Maestro di saggezza, Guaritore, Liberatore, Guida spirituale, Illuminato, Amico compassionevole dei poveri, Buon Samaritano, Buon Pastore, Obbediente, e così via. Va comunque tenuto presente che l'annuncio iniziale dovrà essere integrato da una più completa catechesi su Gesù Cristo come vero Dio e vero uomo.

L'esortazione apostolica *Ecclesia in Asia*, con cui Papa Giovanni Paolo II ha posto il suggello ai lavori del Sinodo, echeggiava fedelmente la raccomandazione formulata dai Padri sinodali nella proposizione numero 6:

I Padri sinodali hanno sottolineato molte volte la necessità di evangelizzare in un modo che faccia riferimento alle sensibilità dei popoli asiatici, suggerendo immagini di Gesù intelligibili alla mentalità e alle culture asiatiche e, allo stesso tempo, fedeli alla Sacra Scrittura e alla Tradizione. Tra esse vi sono state: «Gesù Cristo, Maestro di Sapienza, il Guaritore, il Liberatore, la Guida spirituale, l'Illuminato, l'Amico compassionevole dei poveri, il Buon Samaritano, il Buon Pastore, l'Obbediente». Gesù potrebbe essere presentato come la Sapienza incarnata di Dio, la cui grazia porta a maturazione i "semi" della Sapienza divina già presenti nelle vite, nelle religioni e nei popoli dell'Asia. Tra le tante sofferenze che affliggono i popoli dell'Asia, Gesù potrebbe essere meglio annunciato come Salvatore «che può dare senso a quanti patiscono indicibile dolore e sofferenza». (n. 20)

Nella proposizione numero 7, i vescovi del Sinodo asiatico avevano inoltre affermato:

Questo Sinodo desidera incoraggiare i teologi a proseguire nella loro opera di sviluppo di una teologia inculturata che si adegui alle realtà asiatiche. Questa maniera di fare teologia deve essere perseguita con coraggio, rimanendo fedeli alla Scrittura e alla Tradizione della chiesa, con sincera adesione al Magistero e con conoscenza delle situazioni pastorali.

Anche questa affermazione ha trovato eco nell'esortazione apostolica:

Il Sinodo ha espresso incoraggiamento ai teologi nel delicato compito di sviluppare una teologia inculturata, specialmente nell'area della cristolo-

gia. Essi hanno sottolineato che «questa maniera di fare teologia deve essere perseguita con coraggio, rimanendo fedeli alla Scrittura e alla Tradizione della chiesa, con sincera adesione al Magistero e con conoscenza delle situazioni pastorali». Anch'io desidero invitare i teologi ad operare in spirito di unione con i Pastori e con i membri del Popolo di Dio, che – in unità e mai separati gli uni dagli altri – «riflettono il genuino senso della fede che non bisogna mai perdere di vista». Il lavoro teologico deve essere sempre guidato dal rispetto per le sensibilità dei cristiani, in modo che, mediante una crescita graduale verso forme inculturate dell'espressione della fede, le persone non siano né indotte a confusione né scandalizzate. In ogni caso, l'inculturazione deve essere guidata dalla compatibilità con il Vangelo e dalla comunione con la fede della chiesa universale, e perseguita in pieno accordo con la Tradizione della chiesa, avendo di vista il rafforzamento della fede del popolo. La prova di una vera inculturazione è se i credenti diventano più impegnati nella fede cristiana per la ragione che la percepiscono più chiaramente con gli occhi della propria cultura. (n. 22)

L'intento di questo saggio consiste nel fornire un breve resoconto di alcuni dei tentativi recentemente compiuti in India al fine di sviluppare una cristologia inculturata. Di qui la scelta del titolo. E tuttavia, prima di passare alla descrizione di alcuni esempi concreti di cristologie indiane, ci sembra opportuno soffermarci sulla dinamica inerente a ogni cristologia in evoluzione. Tale dinamica è già in atto nelle scritture del Nuovo Testamento che documentano il modo in cui la chiesa apostolica abbia progressivamente espresso il mistero della persona e delle opere di Gesù. Prendendo le mosse dalla scoperta dell'uomo Gesù durante la sua vita terrena, la chiesa apostolica è giunta gradualmente a elaborare il mistero della sua persona, alla luce dell'esperienza pasquale dei discepoli. Tale procedimento è conforme alla pedagogia di cui lo stesso Gesù si era servito al fine di farsi progressivamente comprendere dai suoi discepoli e seguaci. Anche la tradizione della chiesa ha seguito lo stesso percorso, procedendo dall'insegnamento di ciò che "Gesù è per noi" alla comprensione di "chi è il Cristo in se stesso". Nella pedagogia della fede cristiana, dunque, la "gesuologia" dovrebbe sempre precedere la "cristologia". Nel corso di questo saggio si dimostrerà, in maniera breve e schematica, come negli ultimi decenni i cristologi indiani che si sono impegnati nel presentare il mistero di Gesù Cristo nel contesto della realtà indiana e asiatica abbiano riprodotto la stessa dinamica della fede cristiana. Il saggio risulterà pertanto diviso in due parti.

Nelle generazioni trascorse, le presentazioni cristiane di Gesù Cristo in India si sono spesso concretizzate nella costruzione di cristologie indiane che avevano ben poco fondamento nella concreta realtà storica di

Gesù, l'uomo di Nazareth. L'elemento che in esse risultava immediatamente visibile era la dottrina di una persona divina fattasi uomo: tale dottrina costituiva infatti la caratteristica particolare – e la sfida più impegnativa – che la fede cristiana ponesse alle altre fedi asiatiche con le quali veniva a contatto. La cristologia, dunque, procedeva dall'alto, dal *Logos* divino fattosi uomo in Gesù, e quel mistero veniva messo a confronto con il meglio che le altre tradizioni religiose asiatiche potessero offrire in termini di esperienza mistica. Sarebbe facile dare concretezza a questa osservazione mediante esempi tratti dalla tradizione protestante o da quella cattolica. Facendo riferimento a quest'ultima, in particolare, affiorano immediatamente dalla memoria gli illustri nomi di B. Upadhyaya, P. Johanns, J. Monchanin, H. Le Saux, B. Griffiths e molti altri, il cui obiettivo principale consisteva nello sviluppare una teologia e un misticismo cristiani *advaita* [cioè non dualistici] in cui trovassero posto i misteri fondamentali del cristianesimo: prima di tutti, il mistero del Dio uno e trino in relazione al creato, e quello di una persona divina fattasi uomo nella storia.

Tali sforzi non sono stati vani, poiché è innegabile che quelle cristologie occupino tuttora una posizione di primo piano e offrano un contributo assai valido a una presentazione indiana, asiatica, del mistero di Gesù Cristo. Sembra comunque lecito domandarsi se il loro scarso successo e il loro modesto impatto nell'ambito della cristologia non siano attribuibili almeno in parte al fatto che esse mirassero direttamente a trasporre la dottrina del Dio uomo piuttosto che a favorire un incontro personale con l'uomo Gesù di Nazareth. Non si può forse dire che, in un certo senso, quella cristologia abbia messo il carro davanti ai buoi? Di conseguenza, il ritorno a una gesuologia precedente la cristologia era ed è tuttora, come si vedrà più avanti, il nodo principale della riflessione cristiana su Gesù Cristo nel contesto indiano e più generalmente asiatico. Alla cristologia dall'alto ha fatto seguito una cristologia dal basso, laddove invece la dinamica del mistero e della pedagogia dello stesso Gesù avrebbero imposto di seguire un ordine inverso.

È a tale proposito che le osservazioni e le raccomandazioni formulate dal Sinodo per l'Asia ed echeggiate nell'Esortazione apostolica *Ecclesia in Asia* hanno qualcosa di importante da dire. Il Sinodo ha ripetutamente affermato che nel contesto asiatico la scoperta della persona di Gesù sia più importante rispetto all'insegnamento delle dottrine che lo riguardano, e debba in ogni caso venire per prima in un contesto in cui l'esperienza è un elemento basilare dell'impegno religioso. Il Sinodo aveva inoltre indicato varie direzioni lungo le quali incoraggiare l'incontro con l'uomo Gesù nel contesto della realtà asiatica, ove la disu-

manizzante povertà di enormi masse di popolazione coesiste con il ricchissimo patrimonio delle culture e delle tradizioni religiose antiche. Si è dunque chiamati a elaborare una gesuologia indiana, asiatica, contestualizzata e inculturata, che possa in un secondo tempo condurre a un'elaborata enunciazione teologica del mistero della persona e delle opere di Gesù.

1. *La pedagogia di Gesù*

La resurrezione di Gesù e l'esperienza pasquale dei discepoli ebbero per la genesi della fede cristologica un ruolo decisivo che andrebbe pienamente riconosciuto. Furono proprio quegli eventi, infatti, a dare origine alla cristologia e a segnarne il punto di partenza. Prima della resurrezione di Gesù, i discepoli non avevano compreso l'autentico significato della persona e delle opere del loro Maestro. Avevano certamente avuto una qualche intuizione del suo mistero, ma senza cogliere l'esatta portata di ciò che Gesù aveva detto. Si potrebbe dire che, attraverso l'esperienza pasquale, i seguaci di Gesù, da "discepoli", si siano trasformati in autentici "credenti".

Ma quale fu il percorso che portò i discepoli alla fede in Gesù Cristo attraverso la resurrezione? Le apparizioni del Risorto "significavano" che Gesù aveva raggiunto, oltre la morte, la condizione escatologica. La pienezza attesa nel tempo escatologico si era compiuta in lui; o viceversa, l'escatologia aveva fatto irruzione nel tempo. La condizione interamente nuova, mai sperimentata, dell'umanità di Gesù sollevava interrogativi circa l'identità del Risorto. Di conseguenza, i discepoli fecero riferimento alla testimonianza di Gesù durante la sua vita terrena. Incoraggiati dallo spirito, essi ricordarono ciò che il Gesù pre-pasquale aveva detto e fatto, e che all'epoca essi avevano scarsamente compreso. Il ricordo del Gesù della storia ha dunque avuto un ruolo determinante nella genesi della fede cristiana dei discepoli. Esso ha fornito il legame tra Gesù stesso e l'interpretazione di fede che, dopo la resurrezione, ne avevano dato i discepoli. Attraverso quel ricordo la fede cristologica della chiesa fa autenticamente ritorno al Gesù della storia, e può basarsi su di esso, trovando il proprio fondamento storico.

Tutto ciò dimostra che, per quanto sia impossibile scrivere una "vita di Gesù", è comunque dato tracciare un profilo generale della sua personalità, nella sua singolare originalità. Il "Gesù della storia" significa più del "Gesù storico" al quale si può giungere attraverso la mera indagine storica. E sebbene sia vero che la psicologia umana dell'uomo Ge-

sù *in se stesso* esula dalla portata di ogni nostra indagine diretta, è comunque certo che attraverso le sue parole e le sue opere, i suoi modi di agire e le sue scelte, le sue frequentazioni e i suoi comportamenti, le relazioni che egli stabilì con gli uomini e il suo atteggiamento verso il Dio dei suoi padri – in sostanza, attraverso la sua intera “storia” umana – Gesù lascia trasparire poco a poco il segreto della sua persona, ma fa in modo che esso rimanga comunque celato, rivelandosi soltanto nella luce della Pasqua.

Sembra pertanto possibile dimostrare che tra la “cristologia implicita” di Gesù e la “cristologia esplicita” della chiesa apostolica vi siano al tempo stesso continuità e discontinuità, o meglio una continuità nella discontinuità. Ciò vale per lo stesso Gesù, nel momento in cui passa dallo stato kenotico alla condizione glorificata attraverso la reale trasformazione della sua umanità nella resurrezione; e vale anche per i discepoli nel momento in cui, attraverso l’esperienza della Pasqua, passano dalla condizione iniziale di discepoli alla piena dedizione verso la fede cristiana.

Nella misura in cui, attraverso l’interpretazione di fede della storia di Gesù quale ci viene offerta dalla testimonianza del Nuovo Testamento alla luce dell’esperienza pasquale dei discepoli, è possibile ricostruire un quadro generale della personalità originaria dell’uomo di Nazareth, sarà consentito anche a noi ripercorrere il cammino tracciato dagli stessi discepoli: dall’incontro vivente con il Gesù della storia, essi passarono con meraviglia e gratitudine alla scoperta del significato che la sua persona rivestiva agli occhi stessi di Dio; dal rapporto personale con il Gesù terreno, alla consapevolezza del suo mistero come Cristo. Il medesimo cammino dovrebbe essere seguito da chiunque aspiri a essere suo discepolo – e suo fedele – in ogni epoca, quali che siano le circostanze e il contesto; esso contraddistingue la genesi che è insita nella fede cristiana, secondo la pedagogia dell’autorivelazione di Dio in Gesù Cristo. La fede cristiana non può che basarsi su un incontro personale con l’uomo Gesù; la cristologia non può che fondarsi sulla gesuologia.

Se poi si passa a domandarsi quale sia il centro vitale del messaggio di Gesù, il punto di riferimento fondamentale nella sua vita, il valore assoluto che ci viene recato in pari misura dalle sue parole e dalle sue opere, non vi è dubbio che la risposta possa essere una sola: l’irruzione del Regno di Dio nella storia. Gesù non annunciava se stesso ma il Regno di Dio: nel linguaggio dei giorni nostri, si direbbe cioè che Gesù era teocentrico o regnocentrico, interamente centrato su Dio e sul suo Regno. Il Regno simboleggiava per Gesù la nuova “legge” che Dio avrebbe instaurato nel mondo, rinnovando ogni cosa e ricostruendo

tutte le relazioni tra Dio e gli esseri umani, nonché tra uomo e uomo. Per Gesù, inoltre, il Regno di Dio era alle porte: non era soltanto imminente, ma aveva già iniziato a irrompere nella storia grazie alla sua stessa missione. Gesù lo annunciava come l'irruzione della legge di Dio tra gli uomini, attraverso la quale Dio avrebbe manifestato la sua gloria. Per questo motivo la venuta del Regno rappresentava una Buona Novella.

Un incontro personale con l'uomo Gesù deve quindi mettere in piena evidenza la centralità e il profondo significato che egli attribuiva al Regno di Dio. Indubbiamente il tema del Regno di Dio pone Dio all'origine e nel cuore dell'operato di Gesù. Con l'avvento del suo Regno, Dio inizia ad agire nel mondo in maniera decisiva, manifestandosi e mettendo ordine nel creato. Ciò avviene attraverso le azioni umane di Gesù.

La missione terrena di Gesù è accompagnata da una serie di miracoli che sarebbe errato considerare come espedienti per presentare le proprie credenziali di profeta del Regno in nome di Dio. Le guarigioni miracolose e gli esorcismi (affini alle guarigioni) che, in generale, figurano tra i dati storici inoppugnabili del ministero terreno di Gesù, sono i segni e i simboli del fatto che, attraverso Gesù, Dio sta portando la sua legge sulla terra, soverchiando il potere distruttivo del peccato e della morte. Quei miracoli sono i primi frutti dell'effettiva presenza del Regno di Dio tra gli uomini, sono parte integrante dell'avvento del Regno.

Il Regno di Dio è la legge di Dio tra gli uomini. Esso richiede un totale riorientamento delle relazioni umane e un riassetto della società secondo il disegno di Dio. I valori che, in conformità con il Regno di Dio, devono caratterizzare le relazioni umane, sono contenuti in poche parole: libertà, fratellanza, pace, giustizia. In tutta la sua opera missionaria Gesù denuncia ciò che nella società del suo tempo va contro quei valori. Così facendo, egli si pone in contrasto con varie categorie di persone che fanno parte del suo stesso popolo: gli scribi con il loro legalismo oppressivo, i sacerdoti che sfruttano il popolo, i farisei con la loro arrogante presunzione. Gesù è tutt'altro che un conformista: è un sovversivo in nome della legge di Dio. Rifiuta di adattarsi alle strutture stereotipate e ingiuste della società in cui vive; frequenta peccatori e pubblicani, samaritani e prostitute, insomma i membri delle categorie sociali più oltraggiate del suo tempo. A tutti egli annuncia che il Regno di Dio è giunto e li invita a farvi ingresso, convertendosi e mettendo ordine nelle loro vite.

Il Regno di Dio che si va realizzando attraverso la vita e le opere di Gesù è prevalentemente destinato ai poveri, gli *anawim* di Dio, i mem-

bri delle categorie più disprezzate, gli oppressi e i calpestati. Per tutti costoro Gesù manifesta una preferenza che equivale a una dichiarazione a loro favore da parte della stessa volontà di Dio. I poveri, ai quali il Regno di Dio è destinato in modo preferenziale, sono tutti coloro che subiscono privazioni perché oppressi da strutture ingiuste. Ciò non significa tuttavia che per Gesù la povertà economica e disumanizzante costituisca in sé un elemento di scelta. Gesù sta dalla parte dei poveri, non della povertà. Ciò che conta per lui è l'essere pronti a entrare nel Regno mettendone in pratica i valori. I poveri vi sono predisposti poiché ripongono fiducia in Dio piuttosto che in se stessi, nel proprio potere o nei propri beni, e poiché tra i poveri i valori del Regno sono presenti e operativi.

Alla luce di quanto detto finora dovrebbe essere ormai chiaro che l'atteggiamento di Gesù nei confronti della giustizia e della povertà trascende il messaggio lasciatoci dai profeti dell'Antico Testamento. Questi ultimi avevano parlato a favore dei poveri e degli oppressi, e in difesa dei loro diritti. Le loro affermazioni profetiche erano una chiara indicazione del disegno di Dio nei loro confronti: predilezione nei confronti dei poveri e collera verso le ingiustizie loro inflitte. Gesù, invece, non si limita a manifestare un'opzione preferenziale per i poveri: non è semplicemente "in loro favore". Egli si identifica personalmente con i poveri, sceglie la loro compagnia. Gesù, in sostanza, non è soltanto *per* i poveri: *appartiene* a loro, ed è *con* loro. In questa vicinanza di Gesù ai poveri, la predilezione di Dio nei loro confronti raggiunge il culmine. L'atteggiamento di Gesù non è soltanto una dimostrazione del disegno di Dio a favore dei poveri: esso incarna la dedizione di Dio ai poveri e il suo coinvolgimento con loro.

In sostanza, l'intera missione di Gesù è incentrata sul Regno di Dio, ovvero su Dio nell'atto di instaurare la sua legge sulla terra ad opera del suo messaggero. Ed essendo Gesù incentrato sul Regno di Dio, ne consegue che egli è per forza di cose incentrato su Dio stesso. Per lui non vi è differenza tra l'uno e l'altro: regnocentrismo e teocentrismo coincidono. Il Dio che Gesù chiama Padre è al centro del suo messaggio, della sua vita e della sua persona. Gesù non ha mai parlato in prima istanza di se stesso: egli è venuto per annunciare Dio e la venuta del suo Regno, e per porsi al servizio di Dio. E tuttavia Gesù non è soltanto un profeta, né tanto meno un "profeta escatologico" che annuncia l'instaurazione del Regno di Dio sulla terra. In relazione a Dio e al suo Regno, egli si colloca in una posizione radicalmente nuova: è nella sua vita e nella sua persona che Dio interviene nella storia; e la sua azione è risoluta, poiché consiste nell'inaugurare il proprio Regno.

A dispetto dell'apparente riluttanza di Gesù a dichiarare la propria identità facendo uso di appellativi messianici, dalle sue parole e dalle sue opere emerge una straordinaria coscienza di sé. I suoi atteggiamenti e il suo comportamento valicano completamente, e nel modo più naturale, tutte le norme riconosciute. Nessuna delle categorie comunemente accettate potrebbe mai contenerlo. La sua totale originalità e la sua differenza si manifestano in molti modi. Si è già accennato alla singolare relazione in cui Gesù si pone nei confronti del Regno di Dio: vi sono tuttavia altri aspetti che fanno emergere la sua totale originalità.

Gesù presenta se stesso come un *rabbi*, ma i suoi insegnamenti destano stupore poiché egli vi infonde la sua straordinaria autorità. Gesù giunge al punto di affermare che la sua autorità è superiore a quella di Mosè. Egli dichiara il fine ultimo di Dio non come chi abbia imparato una lezione o ricevuto un messaggio da Dio, bensì sulla base della propria ineffabile familiarità con Dio stesso. Semplicemente, Gesù conosce il disegno di Dio e lo proclama. Il suo modo di parlare sottintende che egli lo percepisce attraverso un'intuizione immediata, e lo dichiara a suo stesso nome: «Io vi dico». All'origine dell'autorità personale degli insegnamenti di Gesù vi è una sorprendente vicinanza a Dio: la più evidente dimostrazione di ciò è il termine *Abba* di cui Gesù, come nessuno prima di lui aveva fatto, si serve per invocare Dio nella preghiera.

Un'altra caratteristica che contribuisce a delineare la sorprendente originalità di Gesù è il modo in cui egli raccoglie intorno a sé i discepoli e si relaziona con essi: da un lato, di fronte alla lentezza con cui essi giungono a credere, Gesù dimostra una pazienza infinita che traduce in termini umani la pedagogia di Dio nei confronti degli uomini; dall'altro, egli avanza sulle loro vite pretese personali il cui rigore è sconosciuto a ogni autorità umana. Lasciarsi alle spalle ogni cosa per seguire Gesù significa scegliere il Regno di Dio; esitare e guardarsi indietro significa essere indegni e inadatti a quel Regno. Più che in ogni altra caratteristica, è proprio in questa sua pretesa di suprema autorità sugli aspiranti discepoli che Gesù manifesta il carattere singolare della sua personalità. Egli sta tra la gente come la presenza stessa di Dio.

2. Modelli indiani di Gesù

Quanto si è finora osservato sembra sufficiente a dimostrare, in termini generali, un'evidente affinità tra le caratteristiche della personalità

umana di Gesù e i possibili modi di presentare un Gesù "dal volto asiatico" (e indiano) suggeriti dai membri del Sinodo dei vescovi asiatici. La proposizione numero 6 dei padri sinodali faceva esplicito riferimento a quelle caratteristiche: «Gesù Cristo come Maestro di saggezza, Guaritore, Liberatore, Guida spirituale, Illuminato, Amico compassionevole dei poveri, Buon Samaritano, Buon Pastore, Obbediente». Essa proseguiva poi ricordando: «che questa proclamazione iniziale dovrà essere integrata da una più completa catechesi su Gesù Cristo come autenticamente Dio e uomo».

Se si esaminano le cristologie sviluppatesi negli ultimi decenni nel contesto indiano, appare evidente come esse si sforzino di corrispondere alla realtà concreta del continente asiatico: ciò è stato ripetutamente confermato anche dai documenti ufficiali della Federazione delle Conferenze dei vescovi asiatici (Federation of Asian Bishops' Conferences, FABC). Già nel 1974 il documento conclusivo presentato in occasione della prima assemblea generale della FABC, tenutasi a Taipei, faceva esplicita menzione dei tre elementi costitutivi della realtà asiatica, nei confronti dei quali è necessario instaurare un triplice dialogo: con le culture, con le religioni e con i poveri. In seguito, si è compreso sempre più chiaramente che questi tre obiettivi non possono rimanere separati e distinti tra loro, ma devono procedere di pari passo. Di conseguenza, quella che va oggi diffondendosi nel contesto indiano e asiatico può essere descritta come una gesuologia della liberazione, elaborata in un contesto di pluralismo religioso e culturale; o meglio ancora, una gesuologia della liberazione nel dialogo interreligioso e interculturale.

È importante mettere in risalto il carattere integrato della gesuologia asiatica, nella quale le diverse dimensioni del contesto concorrono a formare un tutto organico. Tale caratteristica, infatti, non è priva di implicazioni di vasta portata. Essa incoraggia un approccio all'uomo Gesù che i cristiani potrebbero sviluppare insieme ai credenti di altre fedi religiose, in un impegno comune a rispondere religiosamente a una realtà concreta condivisa da tutti. Nel contesto asiatico, pertanto, l'inculturazione, il dialogo interreligioso e la liberazione si fondono in un tutto organico, dal quale va emergendo progressivamente una gesuologia della liberazione.

Per venire a degli esempi concreti, si procederà ora ad analizzare brevemente i modelli di cristologia indiana elaborati da quattro importanti autori, tre originari dell'India e uno dello Sri Lanka: Henri Le Saux (Swami Abhishiktananda), la cui cristologia si pone nell'ambito di un incontro con la religione e il misticismo hindù; Raimon Panikkar, che si inserisce nel contesto del dialogo interculturale e interreligioso; Sebastian Kappen, che rivendica la completa liberazione delle classi op-

presse dell'India; e infine Aloysius Pieris, il cui singolare contributo consiste nel sostenere la necessità di fondere in un tutt'uno il triplice dialogo con le culture, le religioni e i poveri, nel tentativo di elaborare una teologia interreligiosa della liberazione per l'India e per tutta l'Asia.

2.1. Henri Le Saux (Abhishiktananda)

In tutta la sua opera, Abhishiktananda ha costantemente cercato di mettere in relazione l'esperienza *advaita* dello hinduismo con il mistero cristiano. In quanto monaco hindū e cristiano, Abhishiktananda si è completamente immerso nell'*advaita* e nelle sue totalizzanti pretese. Bisogna, egli sostiene, andare costantemente oltre, spingersi verso "l'altra riva". In che misura l'esperienza *advaita* è simile a ciò di cui hanno scritto e parlato i mistici cristiani? Indubbiamente vi sono alcune somiglianze: a cominciare dal fatto che entrambe le esperienze sono ineffabili in se stesse, si collocano al di là delle parole e dei concetti. Abhishiktananda giunge tuttavia a domandarsi se l'esperienza dell'*advaita* non sia ancora più radicale del suo equivalente cristiano, dal momento che rappresenta la coscienza dell'assoluto stesso, tradotta in un misero barlume riflesso nella coscienza effimera dell'io fenomenologico: un riflesso che nega se stesso nel risvegliarsi dell'autentica coscienza.

Nei suoi scritti, Abhishiktananda ha più volte tentato di descrivere in modo perlomeno approssimativo l'esperienza *advaita*. In un piccolo volume dedicato alla preghiera, e significativamente intitolato *Eveil à soi, éveil à Dieu*, egli descrive in termini più semplici l'esperienza spirituale dell'anima come un lento pellegrinaggio verso le profondità dell'io, fino a scoprire, ancor più in profondità, lo stesso abisso di Dio. Egli scrive:

Nulla può... appagare [l'anima] eccetto Dio in se stesso. Tuttavia l'anima è incapace di giungere a tanto finché non si risolve a valicare se stessa per tuffarsi e perdersi nell'abisso stesso di Dio. Allora essa comprende che il silenzio è la più alta e autentica lode: *Silentium tibi laus*. [L'anima] stessa ora non è che silenzio, un silenzio al quale è giunta raccogliendosi nelle sue più remote profondità e placando la sua attività interna, un silenzio che ora lo Spirito fa risuonare dell'eco del Verbo eterno, un silenzio che è pieno di attesa, un semplice sguardo verso Colui che è là, semplice attenzione, semplice risveglio¹.

Così Abhishiktananda si lascia affondare nell'esperienza dell'Assoluto. Ben presto, quell'esperienza lo assorbe sempre più, imponendogli, al di là

¹ H. Le Saux, *Eveil à soi, éveil à Dieu*, Centurion, Paris, 1971, pag. 96.

dell'esteriore rinuncia che la sua vita da eremita comporta, la suprema rinuncia a se stesso, e quindi l'ancor più radicale rinuncia al "Tu" divino della preghiera. Come Abhishiktananda annota nei suoi diari, la notte invade l'anima che non può più appellarsi al suo Dio come un "io" si rivolge a un "Tu". Ora tutte le forme della sua precedente relazione con Dio giacciono nude ai suoi piedi, e con esse l'intera tradizione ecclesiastica della liturgia e della preghiera. Al di là dei riti e dei salmi – che egli tuttavia continua fedelmente a praticare – al di là del dialogo interpersonale con Dio, vi è "l'altra riva", l'"Io sono". Là soltanto vi è la completa verità. Nei suoi scritti, Abhishiktananda si interroga più volte sulla verità della sua esperienza *advaita*. Nel corso degli anni, tuttavia, le certezze al riguardo si rafforzano, fino al punto di essere esplicitamente dichiarate nel suo *Diario spirituale*: «L'esperienza delle *Upaniṣad* è vera, io lo so!»².

Nella sua vita concreta, Abhishiktananda è sempre stato in grado di conciliare i due piani sui quali agiva; a livello di sintesi mentale, tuttavia, la loro riconciliazione resta sempre problematica, fin quasi alla fine. Non ci sembra sia esagerato né offensivo affermare che la sua intera vita sia stata contraddistinta dalla ricerca di una sintesi sempre elusiva, mai raggiunta se non nella "scoperta del Graal" che lo aveva sopraffatto. Abhishiktananda non elude gli interrogativi che l'esperienza *advaita* pone al messaggio cristiano. Il timore che l'una e l'altro possano essere inconciliabili è onnipresente nei suoi diari. Egli scrive: «Non posso essere nello stesso tempo hindū e cristiano, e non posso più essere né semplicemente hindū né semplicemente cristiano»³. Ciononostante, egli riesce poco per volta a conquistare un'intima serenità, rassegnandosi ad accettare una vita di tensioni irrisolte: «Credo che sia comunque meglio conservare, anche nella tensione estrema, le due forme di un'unica "fede", sino all'apparire dell'alba». E ancora: «Sono sempre meno convinto che sia giunto il momento di elaborare concetti destinati a facilitare lo scambio di esperienze tra Oriente e Occidente... Penso invece che sia il momento di lasciarci semplicemente invadere dall'esperienza – dalle due esperienze, se si vuole – e, per coloro che condividono questa destabilizzante condizione, il momento giusto per consolidare le fondamenta di un successivo dialogo intellettuale»⁴.

Abhishiktananda è tormentato dai dubbi sulla validità, a fronte dell'*advaita*, di alcuni concetti di origine biblica o greca attraverso i quali

² Id., *La montée au fond du cœur*, OEIL, Paris, 1986, trad. it. *Diario spirituale di un monaco cristiano-samnyasin hindu: 1948-1973*, Mondadori, Milano, 2002, pag. 444.

³ Id., *Diario spirituale di un monaco cit.*, pag. 280.

⁴ *Lettere*, 5 dicembre 1970 e 2 settembre 1972.

viene espressa l'esperienza cristiana. In una prospettiva ancor più vasta, è addirittura l'intero livello fenomenologico con tutti i suoi concetti e dogmi, i riti e le liturgie, il culto e il sacrificio eucaristico, ad essere in gioco. Non è forse vero che tutto ciò rientra nell'ambito del *nāma-rūpa* [nomi e forme], sicuramente utili e indispensabili a quel livello, ma altrettanto sicuramente destinati a essere trascesi nel risveglio del Sé? Bisogna risvegliarsi alla pura esperienza dell'*advaita* come è rivelato nelle *Upaniṣad*, al di là di ogni teologia vedantica o cristiano-giudaica. Cosa accadrebbe se, al fine di affrontare l'esperienza *advaita* delle *Upaniṣad*, la tradizione cristiana osasse spogliarsi del suo abito giudaico-ellenistico, come del resto è necessario fare se si vuole che l'incontro sia fertile e il contatto saldo? Abhishiktananda esplora coraggiosamente questo fertile incontro con il mistero di entrambe le tradizioni, al di là dei concetti e dei miti. Egli esamina in profondità la psicologia religiosa di Gesù, la sua relazione con il Padre e la sua divina consapevolezza, il suo *Abba* e il suo "Io sono". Ipotizza che il primo sia l'espressione del secondo in termini giudaici. L'esperienza di Gesù, dunque, è l'esperienza fondamentale dell'*advaita*. A questo punto si pone la questione di come Gesù possa essere il Salvatore, e il Salvatore universale. Abhishiktananda tenta di dare risposta a questo interrogativo in un saggio intitolato *Jésus le Sauveur*⁵. L'esperienza di Gesù è salvifica nel suo valore paradigmatico: essa attira verso le profondità cui ogni essere umano deve giungere. In Gesù, la salvezza di ogni essere umano viene rivelata e manifestata come suprema realizzazione dell'*advaita*, ovvero dell'esperienza delle *Upaniṣad*. Di conseguenza, l'esperienza di Gesù deve far parte di una cristologia universale, la quale diviene, come testimonia il *Journal intime*, il principale interesse di Abhishiktananda negli ultimi anni della sua vita. Come è possibile comprendere l'unicità di Gesù Cristo?

... bisogna accettare che... tutto sia *simbolo* (il che non vuol dire che non sia vero): la generazione eterna, la discesa nel tempo, la resurrezione, l'ascensione, l'effusione dello Spirito.

Nel sistema simbolico del cristianesimo, gli elementi di questo simbolo non possono che essere *unici*. L'unicità dell'incarnazione fa parte del *simbolo* cristiano. La realtà supera indubbiamente il simbolo, ma, nel suo ordine, il simbolo, pur senza contenere la realtà nel suo segno, rappresenta ugualmente *tutta* la realtà...

L'unicità di Cristo appartiene all'ordine trascendentale⁶.

⁵ H. Le Saux, *Intériorité et révélation*, Editions Présence, Sisteron, 1984, pagg. 275-293.

⁶ Id., *Diario spirituale di un monaco* cit., pagg. 405-406.

«L'unicità dell'incarnazione è un falso problema»⁷. Quale dunque il significato di Gesù di Nazareth? Abhishiktananda scrive:

Che lo voglia o no, io sono profondamente attaccato a Gesù Cristo e dunque alla *koinonia* della chiesa. È in lui che il "mistero" si è rivelato a me dal momento del mio risveglio a me e al mondo. È sotto la sua *immagine*, sotto il suo *simbolo*, che io conosco Dio e che conosco me e il mondo degli uomini. Dal momento del mio risveglio a nuove profondità in me (profondità del sé, dell'*ātman*), questo simbolo si è meravigliosamente sviluppato. Già la teologia cristiana mi aveva fatto scoprire l'eternità del mistero di Gesù, in *sinu Patris*. Più tardi l'India mi ha rivelato la dimensione cosmica di questo mistero, una rivelazione, una *vyakti* [manifestazione totale] del mistero, nella quale s'inserisce la rivelazione giudaica. Cristo immenso, più alto dei cieli, e anche infinitamente vicino... Io riconosco d'altronde questo mistero, che ho adorato da sempre sotto il simbolo Cristo, nei miti di Nārāyaṇa, di Prajāpati, di Śiva, del Puruṣa, di Kṛṣṇa, di Rāma, ecc. È lo stesso mistero. Ma per me, Gesù è il mio *sadguru*. È in lui che Dio mi è apparso; è nel suo *specchio* che io mi sono riconosciuto, adorandolo, amandolo, consacrandomi a lui.

Gesù non come capo-fondatore di una religione; questo più tardi. Gesù è il *guru* che annuncia il mistero.⁸

E ancora:

Cristo non perde niente della sua vera grandezza quando viene liberato dalle false forme di grandezza con cui l'avevano ridicolmente rivestito i miti e la riflessione teologica. Gesù è l'epifania meravigliosa del mistero dell'Uomo, del Puruṣa, del mistero di ogni uomo, come lo fu il Buddha e Rāmaṇa e tanti altri. Egli è il mistero del Puruṣa che si cerca nel cosmo. La sua epifania è fortemente contraddistinta dal tempo e dal luogo della sua apparizione corporale.⁹

È stato necessario citare questi testi in modo esteso – e altri ancora se ne potranno citare – per dare risalto alla cristologia cosmica a cui porta l'esperienza *advaita*, nonché la posizione che in essa occupa il Gesù della storia: la cristologia del *Sat-Puruṣa*, come ora la chiama Abhishiktananda.

Riflettendo su questa esperienza, va innanzitutto sottolineato che

⁷ *Ibidem*, pag. 406.

⁸ *Ibidem*, pag. 426.

⁹ *Ibidem*, pag. 466.

mai Abhishiktananda tentò di elaborare una sintesi teologica. Egli si accontentava di viverla e di riflettere su di essa, affrontando tutti gli interrogativi che poneva alla sua mente e cercando risposte che venivano eternamente riconsiderate, mai trovate con certezza. Ciò non ci dispensa tuttavia dal porre alcune domande. La prima riguarda l'esperienza religiosa in se stessa, nelle sue varie forme, in quanto espressione della rivelazione divina. Non vi è forse un rapporto di necessità tra l'esperienza religiosa e la sua enunciazione teologica? Esiste una qualche esperienza umana che sia totalmente svincolata da ogni apparato concettuale? Non è forse lecito sostenere che, nella sua ansia di dimostrare il carattere provvisorio delle parole con cui viene espressa l'esperienza cristiana, Abhishiktananda abbia indebitamente liberato l'esperienza *advaita* da ogni apparato concettuale? Si può dunque dire che l'esperienza *advaita*, nella sua ineffabilità, trascende in ultima analisi l'esperienza della Trinità, che è legata a un apparato concettuale? Abhishiktananda ritiene che il veicolo concettuale della rivelazione cristiana derivi da miti e culture prima greci, poi giudaici. Ma si potrà e dovrà (e questa è la seconda domanda) identificare la coscienza di Gesù con l'esperienza *advaita*, prescindendo dall'apparato semiotico in cui è imperfettamente espressa? L'"Io" dei pronunciamenti evangelici di Gesù afferma al tempo stesso la sua unità con il Padre e la sua differenziazione, non meno reale, dal "Tu" del Padre. Certamente, se Gesù fosse vissuto e avesse rivelato il suo mistero in un paese di cultura hindù piuttosto che in un contesto giudaico, si sarebbe espresso diversamente. Ma il modo in cui egli si è palesato in quel contesto giudaico non ci autorizza, almeno così si ritiene, a pensare che l'esperienza *advaita* come tale, senza aggiunta di nuovi elementi, gli avrebbe fornito un'espressione adeguata della sua stessa esperienza.

E questo ci porta alla questione cristologica, il terzo dei nostri interrogativi. Qui, tuttavia, il problema del Cristo della fede e del Gesù della storia viene posto in modo nuovo. L'approccio non è quello tipico della storiografia critica: si tratta piuttosto di una vera e propria critica della storia stessa. È il violento scontro tra un'interiorità atemporale e un intervento divino nel tempo degli esseri umani. L'esperienza *advaita* attribuisce alla storia un valore meramente relativo. Ciononostante, se Dio decide di farsi personalmente partecipe della storia umana, non si può forse dire che tale evento acquisisce un valore universale all'interno dell'ordine storico? L'esperienza *advaita* e la radicale relatività che essa assegna alla storia sembrano difficilmente conciliabili con il decisivo significato storico che l'esperienza cristiana attribuisce all'avvento di Cristo. È questo, senza dubbio, il punto di attrito tra l'esperienza *advai-*

ta e il mistero cristiano. Si è detto con quale intensità Abhishiktananda abbia sperimentato questo incontro purificante, forse lacerante, ma che semplifica e unisce. Si è accennato alla sua forte determinazione, che mai lo abbandonò, di «conservare, anche nella tensione estrema, le due forme di un'unica "fede", sino all'apparire dell'alba». Quell'alba, quel risveglio, erompono finalmente, trascinando ogni cosa con sé nella loro luce travolgente. Abhishiktananda perviene finalmente alla "scoperta del Graal", e con essa, all'incontro ultimo della Pasqua.

2.2. Raimon Panikkar

Il primo libro di Raimon Panikkar sulla teologia delle religioni si intitolava *The Unknown Christ of Hinduism*¹⁰. Facendo riferimento non alle tradizioni religiose in generale ma specificamente allo hinduismo, Panikkar sostiene che «c'è una Presenza vivente di Cristo nell'induismo»¹¹. Quella presenza non si rileva unicamente nella vita privata e soggettiva degli hindū di sincera fede religiosa, ma anche nello hinduismo in quanto entità oggettiva e fenomeno socio-religioso. Con questa affermazione Panikkar si schiera, fin dalle prime pagine del libro, fermamente a favore di una interpretazione che vada al di là di ogni forma di "teoria del compimento". Scrive Panikkar: «Cristo *non* sta soltanto alla fine ma anche al principio... Cristo non è soltanto la meta ontologica dell'induismo, ma anche il suo vero ispiratore; e la sua grazia è quella forza direttrice, anche se nascosta, che spinge l'induismo verso la manifestazione piena»¹². Cristo, unica fonte di ogni autentica esperienza religiosa, è il "punto di incontro ontologico" tra induismo e cristianità. Egli, in effetti, «non appartiene al cristianesimo, appartiene solamente a Dio. Sono il cristianesimo e l'induismo che appartengono a Cristo, benché in due maniere diverse»¹³.

Lo hinduismo, dunque, ha un proprio spazio nell'economia cristiana della salvezza. Allo scopo di individuare quello spazio, Panikkar elabora una "particolare dialettica" tra le due religioni: «l'induismo è il punto di partenza di una religione che culmina nella *sua* pienezza cristiana»; esso «ha in sé già il seme cristiano»; contiene già «il simbolo della realtà cristiana»¹⁴. Ciò non significa tuttavia che un semplice "pro-

¹⁰ R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton, Longman & Todd, London, 1964, trad. it. *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1976.

¹¹ *Ibidem*, pag. 10.

¹² *Ibidem*, pag. 10.

¹³ *Ibidem*, pag. 59.

¹⁴ *Ibidem*, pagg. 102-103.

lungamento naturale” possa condurre dall’uno all’altra, o che la dialettica sottostante sia paragonabile a una relazione tra vecchie e nuove alleanze. Infatti, sebbene hinduismo e cristianità si muovano entrambi nella stessa direzione, la transizione dall’uno all’altra comporta comunque una conversione, un “passaggio”, un mistero di vita e di morte. Lo hinduismo deve immergersi “nelle acque di vita” per risorgerne trasformato. Al tempo stesso, tuttavia, esso non risorgerà «come *altro* o come altra religione»; sarà piuttosto «una *forma* migliore di induismo». «Il mistero cristiano della resurrezione non è una alienazione»¹⁵. Poiché Cristo ha operato anticipatamente nello hinduismo, il compito della rivelazione cristiana si concretizza almeno in parte in uno “svelamento della realtà”. «L’apostolato cristiano non consiste, in ultima analisi, nell’introdurre il Cristo, ma nel farlo emergere, nello *svelarlo*»¹⁶.

Per Panikkar, dunque, il mistero di Gesù Cristo è presente in forma nascosta, percepibile unicamente alla fede cristiana, nelle tradizioni religiose e in particolare nello hinduismo. Le due modalità secondo cui la presenza attiva di quel mistero si manifesta nel cristianesimo e nelle altre fedi non sono forse distinte con sufficiente chiarezza. Scrive Panikkar: «Non siamo monadi autosufficienti, ma frammenti della stessa, unica religione, anche se il livello delle acque può essere, come è il caso, differente»; si deve «discoprire» questa unità e, «poiché siamo tutti uguali», strappare «questo velo della *māyā*» che ci separa¹⁷. Esprimendosi in questo modo, tuttavia, Panikkar sembra prestare il fianco alle stesse critiche rivolte – indebitamente, pare – alla teoria del “cristianesimo anonimo” di Karl Rahner. È lecito, in sostanza, ridurre la differenza tra cristianesimo e hinduismo a un “velo” di *māyā* [ignoranza], o alla semplice presenza/assenza di consapevolezza?

In ogni caso, in questa prima opera di Panikkar il Cristo, la cui presenza nascosta si svela nello hinduismo, sembra chiaramente essere il Cristo della fede, inteso dalla tradizione cristiana come personalmente identico al Gesù pre-pasquale, trasformato nella sua esistenza umana dal mistero della sua resurrezione. Alcuni scritti più recenti, tuttavia, sembrano proporre un’interpretazione diversa.¹⁸

¹⁵ *Ibidem*, pagg. 103-104.

¹⁶ *Ibidem*, pag. 86.

¹⁷ *Ibidem*, pag. 60.

¹⁸ Tra questi si cita soprattutto l’edizione rinnovata e ampliata di *The Unknown Christ of Hinduism*, intitolata *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Darton, Longman & Todd, London, 1981 e altri scritti quali *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York, 1978, trad. it. *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi, 1988; *Salvation in Christ. Concreteness and Universality: The Superscripture*, Private Manu-

Nel 1981 Panikkar pubblicò un'edizione riveduta e ampliata della sua prima opera: l'ampliamento risultava evidente anche dal titolo, al quale era stata aggiunta la dicitura *towards an Ecumenical Christophany*. In una estesa introduzione, l'Autore sosteneva di considerare tuttora valida l'intuizione su cui si fondava il primo volume, ma di vederla ora in una nuova luce. L'argomento generale dell'opera viene descritto nei seguenti termini: «Io non parlo di un principio sconosciuto allo hinduismo, né di una dimensione del Divino ignota al cristianesimo, bensì della *realtà* sconosciuta, che i cristiani chiamano Cristo, scoperta nel cuore dello hinduismo: non qualcosa di estraneo a esso, ma il suo stesso principio vitale»¹⁹. E più avanti: «Il Cristo di cui parla questo libro è la realtà vivente e amante del cristiano autenticamente credente, quale che sia la forma in cui quella realtà viene enunciata o concettualizzata»²⁰.

Che cosa rappresenta dunque il Cristo? Secondo Panikkar, Cristo è il simbolo più potente – ma non circoscritto al Gesù della storia – della piena realtà umana, divina e cosmica che egli chiama il Mistero²¹. Il simbolo può avere altri nomi: ad esempio Rāma, Kṛṣṇa, Īśvara o Puraṣa²². I cristiani lo chiamano “Cristo” perché è in Gesù e tramite Gesù che essi stessi sono pervenuti alla fede nella realtà decisiva. Tuttavia ogni nome esprime il mistero indivisibile²³, rappresentando una dimensione sconosciuta di Cristo²⁴.

A questo punto sorge un interrogativo. Come è possibile concepire la relazione che intercorre tra la “realtà”, il “mistero” – il simbolo chiamato Cristo – e il Gesù della storia? È qui che il pensiero di Panikkar sembra essersi evoluto, e non senza conseguenze. Apparentemente, la differenziazione ora introdotta tra il Cristo del mistero e il Gesù della storia non sembra più rendere conto in maniera adeguata del principio cristiano secondo il quale Gesù è il Cristo. L'opinione di Panikkar a questo proposito sembra emergere più chiaramente dall'opera intitolata *The Intrareligious Dialogue. The Unknown Christ of Hinduism*, pub-

script, Santa Barbara, California, 1972. Nell'articolo intitolato «A Christophany for our times» in *Theology Digest*, 39, n. 1, 1992, pagg. 3-21, Panikkar respinge l'accusa di distinguere tra un Cristo universale e il Gesù della storia. A dispetto delle chiarificazioni contenute nell'articolo, tuttavia, alcune formulazioni permangono ambigue.

¹⁹ Id., *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany* cit., pagg. 19-20.

²⁰ *Ibidem*, pag. 22.

²¹ *Ibidem*, pagg. 23, 26-27.

²² *Ibidem*, pag. 27.

²³ *Ibidem*, pag. 29.

²⁴ *Ibidem*, pag. 30.

blicata prima della nuova edizione di *The Unknown Christ of Hinduism*. Qui, infatti, Panikkar introduce una distinzione tra fede e credenza. La fede è, egli sostiene, l'esperienza religiosa fondamentale della persona umana, un elemento costitutivo di quella stessa persona. La credenza, invece, è la particolare forma espressiva che quella fondamentale esperienza umana assume in una data tradizione. Il contenuto della fede, che egli chiama "il Mistero", è la relazione vissuta nei confronti di una trascendenza che si impadronisce dell'essere umano, ed è comune a tutte le religioni. Panikkar dà a questo mistero il nome di "realtà cosmoteandrica", a indicare una trascendenza sperimentata dall'essere umano nel cosmo. Il contenuto delle credenze, d'altro canto, è costituito dai vari miti religiosi attraverso i quali la fede giunge a un'espressione concreta. Nel cristianesimo esiste il "mito di Gesù"; ad altre tradizioni corrispondono altri miti, tutti di pari valore. Il nome che il cristianesimo attribuisce al mistero è Cristo, ma lo stesso mistero potrebbe assumere altri nomi. Benché differenti sul piano delle credenze, le varie tradizioni religiose coincidono dunque sul piano della fede. Per rendere possibile il dialogo intrareligioso e interreligioso può essere necessario mettere tra parentesi (*epoché*) non le fedi, ma le credenze, le quali dovrebbero in effetti essere trascese. Panikkar giudica auspicabile una fertilizzazione incrociata delle credenze appartenenti alle varie tradizioni.

Se questa rapida sintesi riesce a dare un resoconto sufficientemente fedele del pensiero indubbiamente complesso di Panikkar, resta comunque da chiarire in che modo il Gesù della storia si collochi all'interno della fede cristiana. Per i primi cristiani, come testimonia il *kerygma* apostolico (*Atti* 2, 36), il Gesù della storia era personalmente identico al Cristo della fede. Gesù era diventato il Cristo nel suo crescere presso il Padre. Egli era anche l'autentico mistero (*Rom.* 16, 25; *Ef.* 3, 4; *Col.* 2, 2; 4, 3; *I Tm.* 3, 16) predicato da Paolo. Di conseguenza, lo stesso Gesù diventa oggetto concreto di fede. Egli è inseparabile da Cristo, al quale dona concretezza storica.

Panikkar, al contrario, traccia una linea di differenziazione tra il Mistero e il Gesù-mito – ovvero tra il Cristo della fede e il Gesù della storia – definendoli rispettivamente oggetto di fede e oggetto di credenza. Ma fino a che punto una riduzione del Gesù-mito a oggetto di credenza, distinta dalla fede, può essere compatibile con la professione di fede cristiana nell'uomo di Nazareth? E non è forse vero che in questo modo il contenuto della fede si riduce a una relazione neutra con una trascendenza priva di oggetto concreto? E forse che questo non significa ridurla a sua volta a un mito, a un'astrazione?

Panikkar osserva che «Gesù è il Cristo, ma Cristo è più di Gesù; il Cristo è trans-storico». Questo è certamente vero, ma è Gesù a trasformarsi nel Cristo trans-storico attraverso la reale trasformazione della sua esistenza umana risorta. Se Gesù è il Cristo, questo significa che non vi è Cristo che non sia lo stesso Gesù, risorto, trasformato, trasfigurato, e in forza di ciò divenuto trans-storico. L'autentica trasformazione non muta l'identità personale; la discontinuità non ostacola la continuità. Non è possibile concepire Gesù come una manifestazione imperfetta, nel tempo, di un Cristo che lo trascende. Si deve al contrario affermare che il Gesù della storia è il Cristo trans-storico; lo è perché è divenuto tale attraverso la sua glorificazione. Ora, nella cristianità come nelle altre tradizioni religiose, l'elemento sempre presente è l'indissolubile mistero di Gesù-il-Cristo. È in lui e attraverso lui che non solo i cristiani, ma anche i seguaci delle altre tradizioni, incontrano e accolgono il mistero della salvezza.

Panikkar osserva che soltanto i cristiani sono *consapevoli* che Gesù è la "via". Ciò è perfettamente chiaro. Ma non sarebbe il caso di aggiungere che Gesù-il-Cristo rappresenta in qualche senso concreto la Via per tutti, anche per coloro che ne sono inconsapevoli? Non si voleva forse affermare che è proprio l'indissolubile mistero di Gesù-il-Cristo a essere presente tanto nella cristianità quanto nelle altre religioni? Che in quel mistero e attraverso esso non soltanto i cristiani ma anche gli altri incontrano e accolgono il mistero della salvezza? Questa, almeno, è l'interpretazione comunemente data alla teoria della "presenza di Cristo" nelle altre tradizioni religiose.

2.3. Sebastian Kappen

Con Sebastian Kappen ci si immerge in una corrente di cristologia indiana del tutto diversa. Lo scopo, in questo caso, consiste nell'elaborare una teologia della liberazione adattata alla situazione indiana, e nell'invocare la liberazione delle masse indiane. Per fare ciò, è assolutamente necessario ritornare al Gesù della storia, al fine di costruire una gesuologia della liberazione in cui la figura di Gesù venga spogliata di tutte le concrezioni depositate dalle interpretazioni dogmatiche successive della sua persona e delle sue opere. Oltre a essere un autore piuttosto noto, Kappen era personalmente impegnato sul fronte del dialogo tra cristiani e marxisti, e in India aveva promosso la nascita di gruppi di azione con finalità di trasformazione sociale. Le sue numerose opere sono tutte incentrate su Gesù e sul tema della liberazione umana nel contesto indiano. Ci si limiterà a ricordare alcuni titoli: *Jesus and Free-*

dom²⁵; *Jesus and Cultural Revolution: An Asian Perspective*²⁶; *Liberation Theology and Marxism*²⁷; *Jesus Today*²⁸. In questo saggio ci si occuperà soprattutto della prima opera citata, che contiene in sé l'intera dottrina dell'Autore.

L'opera che può essere definita come una gesuologia della liberazione per l'India è stata accolta come un contributo positivo verso un traguardo che appariva, e appare tuttora, lontano. In India, la liberazione totale delle masse è una sfida che deve necessariamente essere raccolta: nel suo volume, Kappen riassume brevemente gli elementi cruciali del problema e si pone alcuni interrogativi: «Come risponde Gesù alla sfida storica della liberazione totale delle masse indiane? La sua risposta è ancora adatta alle esigenze contemporanee? Sotto quali aspetti necessita di essere riconsiderata e reinterpretata?»²⁹. Ovvero, più semplicemente: che significato ha il messaggio di Gesù per la liberazione delle masse umane nell'India contemporanea?³⁰.

Kappen non cerca risposte nel Cristo della fede, ma nel Gesù della storia: «È necessario fare ritorno al Gesù della storia perché per noi il suo messaggio è assai più importante di tutte le interpretazioni a posteriori, che lo hanno neutralizzato o distorto»³¹. Nel corso dei secoli la fede cristiana si è allontanata dal Gesù della storia lungo tre binari principali: quello culturale, quello dogmatico e quello istituzionale. Kappen ammette che per comprendere adeguatamente questo processo sarebbe necessario fare ritorno alle fonti del cristianesimo, e di là rintracciarne lo sviluppo fino ai giorni scorsi: dato l'ambito circoscritto della sua opera, tuttavia, l'impresa appare impossibile.

Ciononostante, il ritorno all'autentico Gesù della storia è reso possibile dallo studio critico dei vangeli sinottici, come dimostra l'esegesi contemporanea. È chiaro che il Gesù così riscoperto appartiene inevitabilmente a un mondo che ci è estraneo, sul piano delle categorie di pensiero come su quello linguistico. Eppure, a dispetto di tale estraneità e dei limiti imposti dalla diversità dei linguaggi e delle categorie di pensiero, la gran parte del messaggio di Gesù resta perennemente valida. Il nucleo del messaggio originale di Gesù, individuato con l'aiuto di strumenti critici, deve quindi essere interpretato in maniera creativa

²⁵ S. Kappen, *Jesus and Freedom*, Orbis Books, Maryknoll, N. Y., 1977.

²⁶ Id., *Jesus and Cultural Revolution: An Asian Perspective*, Build, Bombay, 1977.

²⁷ Id., *Liberation Theology and Marxism*, Asha Kendra, Puntamba, 1986.

²⁸ Id., *Jesus Today*, AICUF, Madras, 1985.

²⁹ Id., *Jesus and Freedom* cit., pag. 50.

³⁰ *Ibidem*, pag. 28.

³¹ *Ibidem*, pag. 18.

nella sua concreta attinenza con il nostro mondo, in modo che sia possibile andare oltre Gesù con Gesù. Il Gesù criticamente riscoperto a partire dalle Scritture è prima di tutto il Profeta del Regno di Dio, che deve essere per tutti fonte di ispirazione, in vista di un'azione rivoluzionaria che veda ciascuna persona schierata fianco a fianco con i poveri al fine di ottenerne la liberazione, in collaborazione con tutti coloro che partecipano a questa lotta.

Kappen ha indubbiamente ragione quando esamina criticamente la risposta data da Gesù ai vincoli cosmici, sociali, politici e religiosi della sua gente, e quando si domanda come Gesù reagisca a quello che egli chiama "il vincolo interiore": ignoranza del significato della vita, ambivalenza e precarietà della libertà, esperienza della vita come un "essere-verso-la-morte". Anche se all'epoca di Gesù alcune di queste domande sarebbero state formulate in termini diversi, il messaggio del vangelo ha qualcosa di importante da dire in proposito, e Kappen lo mette in risalto. Nell'ultimo capitolo della sua opera, egli dimostra infatti come il messaggio di Gesù possa mutarsi in forza creativa per liberare le masse indiane oppresse dall'ordinamento sociale e dal sistema di valori in cui vivono.

Le domande che si vorrebbero rivolgere a Kappen non riguardano la sua intenzione di riscoprire il messaggio originale di Gesù, né la sua volontà di reinterpretarlo creativamente in un diverso contesto: il punto su cui si vorrebbe che fossero forniti chiarimenti è il divario, apparentemente insanabile, che egli intravede tra la verità storica di Gesù e il Cristo della fede. Una separazione tanto netta è realmente giustificata? Si potrebbe ad esempio domandarsi se non sia vero che il Nuovo Testamento dice, a proposito del Cristo della fede, più cose di quante Kappen non sia disposto ad ammettere. È certamente vero che nel corso dei secoli si sono accumulate sulla figura originaria molte aggiunte, non tutte genuine e legittime, alcune addirittura equiparabili a un'"alienazione" dell'autentica persona di Gesù. Ciò rende necessaria un'opera di discernimento, tanto nella tradizione cristiana quanto nella vita della chiesa contemporanea, in ciò che riguarda il culto, il dogma e l'istituzione. Ma tornando al Nuovo Testamento, dove finisce l'autentico Gesù e dove inizia il Cristo della chiesa? La risposta a questo interrogativo non è una questione di scelte personali, ma di critica biblica. Per questo sembra lecito sostenere che nel Nuovo Testamento le testimonianze relative al Cristo della fede siano più numerose di quante Kappen sia disposto ad ammettere.

Kappen è convinto – e lo ripete in risposta a una critica – che «vi sia già nel Nuovo Testamento, a livello di interpretazione, una transizione dal Gesù della storia al Cristo della chiesa, transizione che non è semplicemente un passaggio dall'implicito all'esplicito, dall'incipiente al

completo: è già un'alienazione, una distorsione»³². In altri termini, ciò equivale a dire che nel Nuovo Testamento il processo di "alienazione" del Gesù della storia nel Cristo della fede ecclesiastica è già operativo. Ma a questo punto sembra legittimo domandare, come in effetti fa un critico: «È teologicamente legittimo e criticamente possibile lasciarsi alle spalle non soltanto il culto, il dogma e l'istituzione, ma anche la proclamazione di fede o *kerygma* della chiesa primitiva (e di quella contemporanea)? In secondo luogo, anche se fosse possibile, fino a che punto ciò è utile e fruttuoso per l'auspicata trasformazione del nostro mondo? E infine, è proprio necessario lasciarsi alle spalle il *kerygma* e svincolare Gesù dal culto, dal dogma e dall'istituzione per incontrarlo nella sua unica e unicamente provocatoria originalità, autenticità e rilevanza?»³³. In sintesi, la questione consiste nello stabilire se sia in qualche modo giustificato e teologicamente legittimo sostenere che l'interpretazione di fede di Gesù proposta dalla chiesa apostolica e documentata dal Nuovo Testamento contenga già alcuni elementi di alienazione rispetto all'autentico Gesù della storia.

2.4. *Aloysius Pieris*

Aloysius Pieris, un padre gesuita dello Sri Lanka, ha instancabilmente ripetuto che una teologia asiatica dovrebbe affrontare insieme i due poli della realtà asiatica: povertà e religiosità. I due elementi andrebbero cioè tenuti insieme tanto nel dialogo interreligioso, quanto nell'inculturazione. Una teologia adattata al contesto asiatico dovrebbe essere al tempo stesso una teologia della liberazione e una teologia del dialogo interreligioso: in sostanza, una teologia interreligiosa della liberazione. Pieris sostiene che le chiese cristiane, e per estensione anche la teologia cristiana, si siano insediate in Asia ma non siano ancora diventate dell'Asia, proprio perché incapaci di stabilire un contatto con la religiosità non cristiana e la povertà materiale. Per citare la metafora di cui si serve Pieris, le chiese cristiane hanno rifiutato il duplice battesimo del "Giordano della religione asiatica" e del "Calvario della povertà asiatica"³⁴. Soltanto appropriandosi della spiritualità delle religioni non cristiane e condividendo la povertà delle masse asiatiche le chiese cristiane in Asia potranno

³² in *Anawim*, n. 29, supplemento, pag. 7.

³³ J. Kottukapally, «Sebastian Kappen's Jesus and Freedom: A critique», in *Vidyajyoti*, 46 (1982), pagg. 128-137.

³⁴ A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1988, pagg. 45-50, trad. it. *Una teologia asiatica di liberazione*, Cittadella, Assisi, 1990.

no diventare dell'Asia. Nel contesto di una povertà religiosa unificata e di una religiosità povera, Pieris delinea una cristologia della liberazione che pone al proprio centro la figura di Gesù come povero monaco.

Pieris prende le mosse da una critica ai due modelli di cristologia coesistenti in Asia, che egli identifica come «Cristo *contro* le religioni» e «Cristo *delle* religioni», attribuendo a questi ultimi la responsabilità del fatto che Gesù rimanga uno straniero in Asia. La sola possibilità che a Cristo rimane per fare ritorno in Asia e radicarsi profondamente consiste nel vestire i panni di un povero monaco, unendo in sé la religiosità delle religioni non cristiane e la povertà delle masse asiatiche. In altri termini, soltanto il Gesù che è stato battezzato nel Giordano della religiosità e sulla croce della povertà può assumere un volto autenticamente asiatico.

Pieris sostiene che la religiosità adottata da Gesù al Giordano fosse plasmata da una sorta di ascetismo profetico, che egli vede in opposizione tanto alla ristretta ideologia degli zeloti quanto al puritanesimo settario degli esseni, alla spiritualità presuntuosa dei farisei come alla spiritualità epicurea dei sadducei. Questo ascetismo profetico si traduce essenzialmente in una religiosità della liberazione.

L'immersione di Gesù nella religiosità dei poveri è stata seguita e completata dal suo battesimo sulla croce della povertà nel Calvario. Per chiarire la natura di quella povertà, Pieris ci rammenta che nella Bibbia, come pure nel contesto asiatico, l'opposto della povertà non è rappresentato dalla ricchezza, bensì dall'avidità e dalla brama di accumulare. Secondo Pieris, la povertà di Gesù consisteva non tanto nell'essere materialmente povero quanto piuttosto, e ben di più, nella sua lotta contro Mammona, il dio opposto al suo *Abba*. È la sua guerra contro Mammona a condurre Gesù alla crocifissione sul Calvario.

La cristologia del povero monaco combina quelli che Pieris considera i due obiettivi basilari di tutte le religioni: *sapienza* e *amore*. Se la povertà e la religiosità costituiscono i due poli principali della cristologia asiatica di liberazione concepita da Pieris, *sapienza* e *amore* (che egli chiama rispettivamente *gnosis* e *agape*) sono le pietre angolari della sua teologia di liberazione nel dialogo interreligioso. *Gnosis* e *agape* sono i due poli di una tensione che è presente in *tutte* le religioni. Inoltre, poiché ogni religione è incompleta in se stessa, le religioni si completano e si correggono vicendevolmente. La cristologia asiatica di Gesù come povero monaco deve ricorrere tanto alla «*gnosis* agapica» dei cristiani quanto alla «*agape* gnostica» dei buddhisti³⁵.

³⁵ Id., *Love Meets Wisdom*, Orbis Books, Maryknoll, N. Y., 1988, pagg. 114-119.

Coerente con il suo metodo di liberazione, Pieris sostiene che la cristologia del povero monaco non possa essere costruita in astratto, separata dalla prassi. Essa potrà vedere la luce soltanto dopo che le chiese cristiane in Asia avranno ricevuto il doppio battesimo del Giordano e della croce. La cristologia fa seguito a una "rivoluzione ecclesiologica" fondata sulla partecipazione di *gnosis* e *agape* alla duplice realtà della religiosità e della povertà asiatiche.

L'insistenza di Pieris sull'abbinamento tra religiosità povera e povertà religiosa è una delle intuizioni più importanti e impegnative nell'ambito della cristologia asiatica. Con essa, Pieris offre un contributo positivo al dibattito tra teologi del terzo mondo circa il peso relativo che la liberazione e l'inculturazione dovrebbero avere nell'ambito di una teologia per il terzo mondo. Una cristologia trasformativa deve essere preceduta e accompagnata dalla prassi cristologica. A tale proposito, Pieris parla di "teoprassi" e, più specificamente, di una pratica monastica di povertà volontaria. Questa insistenza sulla prassi come parte integrante di un metodo teologico garantisce l'adeguatezza della cristologia asiatica per l'Asia. Secondo Pieris, la cristologia asiatica dovrebbe essere «l'apocalisse Cristica delle esperienze non cristiane di liberazione»³⁶, il frutto di un autentico dialogo interreligioso capace di fondere sapienza e amore. Viene tuttavia da domandarsi se una simile cristologia sia pienamente adeguata alla fede cristiana. Per rispondere a questo interrogativo, sarebbe utile sapere in che misura essa incorpori la testimonianza biblica di Gesù, e quale uso faccia delle tradizioni cristologiche.

I saggi di Pieris sulla cristologia, pur nella loro programmaticità, non intendono delineare un ritratto completo del Gesù neotestamentario. Per quanto brillanti siano alcune sue interpretazioni (si pensi ad esempio alla morte di Gesù come battesimo nella povertà religiosa), Pieris si concentra esclusivamente sul duplice battesimo di Gesù, lasciando di fatto inesplorato il tema della sua resurrezione. La sua esegesi equivale a una lettura delle Scritture nella prospettiva dei poveri e degli oppressi, e nella cristologia essa tende a enfatizzare il messaggio profetico di Gesù che annuncia il regno di Dio e le sue portentose opere a favore dei poveri. E se una simile cristologia appare vulnerabile alle accuse di parzialità, per i teologi asiatici quest'ultima non costituisce necessariamente una qualità negativa. Essi sostengono infatti che ogni interpretazione è supportata, e a sua volta supporta, un'ideologia. Il pro-

³⁶ Id., *Una teologia asiatica di liberazione* cit.

blema è fino a che punto una certa ideologia sia compatibile con l'amore universale di Dio per tutte le creature e per la sua opzione preferenziale per gli emarginati. Per i teologi asiatici, i due aspetti in cui Dio ha manifestato se stesso ai popoli dell'Asia sono la religiosità e la povertà. Un'ermeneutica biblica asiatica dovrebbe pertanto tenere in considerazione queste due "inclinazioni".

Tutte le cristologie non sono altro che tentativi di rispondere alla famosa domanda di Gesù: «Chi pensi che io sia?» (Mt. 16, 15). Pieris ha assunto su di sé la sfida di rispondere a quella domanda in termini comprensibili al popolo asiatico e al tempo stesso fedeli alle testimonianze neotestamentarie di Gesù. La sua risposta si aggiunge alla lista ormai praticamente infinita delle cristologie elaborate dai teologi del terzo mondo, che dipingono volti sempre nuovi di Gesù: il liberatore, il fratello maggiore, l'antenato, il capo, il Cristo, il Messia, il *guru*, e così via. Come ogni ipotesi teologica, la validità di ciascuno di questi ritratti si misura in base al modo in cui esso viene recepito.

Conclusione

Ci si domanda ora come, nel contesto concreto in cui la costruzione di una gesuologia asiatica viene gradatamente e positivamente portata a termine, si possa percorrere nel migliore dei modi la strada che deve portare da una vibrante scoperta dell'uomo di Nazareth a un adeguato resoconto cristologico del mistero della sua identità personale di Figlio che si pone in una relazione speciale con il Dio che chiama suo Padre. La chiesa apostolica si è già trovata alle prese con questo problema nel momento in cui ha cercato di innalzarsi da ciò che Gesù rappresentava per i suoi membri – l'uomo che ci rende liberi, il maestro della verità, il Messia di Dio – a ciò che egli era in se stesso e agli occhi di Dio: Figlio, Parola, Sapienza. La dinamica della fede ha obbligato la chiesa a compiere la necessaria ascesa dalla funzionalità dell'uomo Gesù all'ontologia del Figlio incarnato.

Il Gesù della storia si era deliberatamente tenuto a distanza dagli appellativi messianici familiari a quella tradizione giudaica in cui proclamava il suo messaggio. Successivamente, nell'esprimere la sua neonata fede in Gesù, la chiesa apostolica fece ricorso a quegli appellativi riferendoli in misura crescente a Gesù stesso. Tuttavia è importante osservare come in questo processo i titoli messianici, ripresi dall'Antico Testamento, acquistino nuovi significati mai uditi fino ad allora. Emblematico a tale riguardo è il caso dell'appellativo "Figlio di Dio". Nel-

l'Antico Testamento questo titolo aveva un significato piuttosto ampio, e di conseguenza poteva essere utilizzato in modi diversi: ad esempio in relazione al popolo eletto di Dio, o a un singolo individuo che, tra i membri di quel popolo, possedesse le virtù del giusto. Esso era inoltre usato in maniera specifica per indicare il re davidico in quanto rappresentante di Dio tra la sua gente. Ma quando la chiesa apostolica iniziò a riferire tale appellativo a Gesù, esso andò progressivamente assumendo un significato supplementare e prima sconosciuto, fino a esprimere la divina Figliolanza del Figlio di Dio che si era fatto uomo in Gesù Cristo. Il titolo "Figlio di Dio" finì dunque per occupare un posto privilegiato nella cristologia della chiesa apostolica, poiché meglio di altri sembrava adatto a esprimere il mistero della persona di Gesù.

Non tutti gli appellativi utilizzati nei diversi contesti per trasmettere il mistero di Gesù Cristo sono destinati ad avere la stessa fortuna: a lungo andare, alcuni verranno giudicati più adatti di altri. In ogni caso, la prova definitiva della loro idoneità sarà la capacità di dire in maniera adeguata – benché inevitabilmente imperfetta – e in un modo che sia al tempo stesso intelligibile e invitante in ogni specifico contesto, che cosa sia Gesù per gli uomini, e chi egli sia agli occhi di Dio.

Queste considerazioni potrebbero essere valide per gli appellativi di guaritore, liberatore, *guru* o illuminato, per citare soltanto alcuni degli esempi poc'anzi menzionati. Spetterà comunque ai teologi di verificare al tempo stesso l'attrattiva concettuale e l'adeguatezza del significato di ciascuno dei modelli che essi stessi proporranno nel tentativo di dare – o restituire – a Gesù il suo "volto asiatico".

È confortante sapere che, come hanno chiaramente dichiarato i vescovi asiatici partecipanti al Sinodo, i teologi impegnati in questo tentativo possono contare sul sostegno dei pastori delle chiese asiatiche. Gli osservatori che hanno seguito i lavori del Sinodo se ne sono certamente accorti. Ne è una chiara dimostrazione il fatto che l'affermazione negatoria nei confronti dei teologi asiatici contenuta nei *Lineamenta* del Sinodo redatti dalla curia romana sia del tutto scomparsa dal "Documento di lavoro" che espone i commenti ai *Lineamenta* formulati dalle conferenze dei vescovi asiatici. Tuttavia, resta ancora da chiarire perché alla seconda relazione del cardinale Paul Shan Kuo-Hsi sia stata aggiunta una domanda insidiosa: «Come può la chiesa trattare alcune tendenze eterodosse manifestatesi tra i suoi teologi con riguardo alla divinità di Gesù e alla sua preziosa mediazione in vista della salvezza? Come è possibile descrivere Gesù in modo da far capire che egli è qualcosa in più rispetto a uno dei tanti salvatori?». La decisione dei vescovi è stata di ignorare la prima parte della domanda, rispondendo positiva-

mente alla seconda parte. Dopo avere suggerito, nella già menzionata proposizione 6, alcuni esempi di “Gesù dal volto asiatico”, i vescovi hanno quindi espresso (nella proposizione 7) il loro incoraggiamento ai teologi «a proseguire nella loro opera di elaborazione di una teologia inculturata rispondente alle realtà asiatiche». La proposizione 7 si conclude con queste parole: «Il Sinodo suggerisce che le autorità della chiesa, nel controllare l’operato dei teologi, diano loro anche l’incoraggiamento di cui necessitano». L’esortazione apostolica *Ecclesia in Asia* ha raccolto quell’invito:

Anch’io desidero invitare i teologi ad operare in spirito di unione con i Pastori e con i membri del Popolo di Dio, che – in unità e mai separati gli uni dagli altri – «riflettono il genuino senso della fede che non bisogna mai perdere di vista». Il lavoro teologico deve essere sempre guidato dal rispetto per le sensibilità dei cristiani, in modo che, mediante una crescita graduale verso forme inculturate dell’espressione della fede, le persone non siano né indotte a confusione né scandalizzate. In ogni caso, l’inculturazione deve essere guidata dalla compatibilità con il Vangelo e dalla comunione con la fede della chiesa universale, e perseguita in pieno accordo con la Tradizione della chiesa, avendo di vista il rafforzamento della fede del popolo. (n. 22)

La voce dei pastori delle chiese asiatiche e dello stesso Papa Giovanni Paolo II sarà di conforto ai teologi in Asia, il cui gravoso compito consiste nel dimostrare non soltanto che vi è “spazio per Cristo” in Asia e in India, ma che il Gesù asiatico è colui nel quale possono trovare compimento le più profonde aspirazioni dei popoli asiatici.

Possibilità molteplici di dialogo fra cristiani e hindū

Thomas Matus

Con questo titolo s'intende esprimere la convinzione che, primo, il dialogo fra cristiani e hindū è sempre possibile; e secondo, che il dialogo si fa a vari livelli e in molte maniere. La possibilità di dialogo con persone di fede diversa è stata affermata dall'interno delle due religioni secondo le ragioni proprie di ciascuna. In altre parole, cristiani e hindū dialogano fra di loro in quanto cristiani e hindū, tutt'altro che indifferenti alla propria identità; le motivazioni degli uni e degli altri sono, quindi, profondamente religiose, basate sull'identità propria di ciascuno. Perciò, chi si impegna nel dialogo non lo fa per pura convenienza; il dialogo non si riduce a rapporti puramente diplomatici.

La chiesa cattolica afferma che la stessa fede cristiana apre il credente alla possibilità di dialogo con persone e con collettività che non sono cristiane. Quanto alle religioni dell'India, è almeno dai tempi dell'imperatore Ashoka nel terzo secolo avanti l'era comune, che vige il principio del rispetto del *dharmā* altrui: questo termine sanscrito fu tradotto, nell'editto fatto collocare da Ashoka a Kandahar, con la parola greca *eusebeia*, spesso resa come *pietas* in latino; oggi si potrebbe tradurla "religione".

Finora si è usato il termine "religione" senza definirlo. Per precisare il senso della parola, si potrebbe ricordare che il termine latino si riferiva principalmente ad una virtù della persona umana, legata alla giustizia. La Religione è quella qualità morale e spirituale in noi che ci fa "rendere a Cesare ciò che è di Cesare, e a Dio ciò che è di Dio", per citare un'espressione del Signore Gesù. Si tratta di rendere tutta la propria esistenza a Dio, un atto e un'abitudine che non snaturano la persona ma bensì realizzano pienamente la sua natura. Si può dire che la virtù della religione opera attraverso la piena umanizzazione della persona, in vista di realizzare la sua divinizzazione.

Si potrebbe anche parlare di "Religione" con la "R" maiuscola e – scendendo un gradino – delle "religioni" con la "r" minuscola.

Non ci dovrebbe essere soluzione di continuità fra la Religione come virtù dell'uomo e della donna, e la religione come l'insieme delle dottrine, dei principi etici e dei simboli di culto con i quali uomini e donne camminano praticando tale virtù. Non ci dovrebbe essere tale soluzione di continuità, ma l'onestà storica ci obbliga a riconoscere che tante volte le religioni, con la "r" minuscola, hanno mancato di virtù e hanno allontanato la persona dalla sua piena umanizzazione e quindi dall'Ultimo. Si deve, quindi, riconoscere le proprie mancanze di virtù, ma ricordare anche che una religione non si deve giudicare dai suoi peccatori bensì dai suoi santi. Per citare due esempi dell'ultimo secolo: si deve considerare lo hinduismo nel modo di vivere di Mahatma Gandhi, e il cristianesimo nel modo di vivere di Madre Teresa.

Spesso si parla di una differenza fra lo hinduismo e il cristianesimo, che starebbe nel fatto che il primo è una religione "tollerante" che non cerca proseliti, mentre il secondo è una religione essenzialmente missionaria, volta a predicare e a battezzare tutto il mondo. Personalmente, rimango molto perplesso di fronte a questa semplificazione. In primo luogo, la chiesa cattolica, nel suo magistero attuale, afferma l'assoluta libertà della persona in questioni religiose e ingiunge il più scrupoloso rispetto delle coscienze, mentre pratica il dialogo a tutto campo. In secondo luogo, la vitalità dello hinduismo negli ultimi due secoli ha dato al mondo grandi figure come Swami Vivekananda e Paramahansa Yogananda, fondatori di ordini monastici che non si dovrebbe esitare a definire "missionari".

Forse il problema sta nella definizione troppo ristretta del termine "missione". Sebbene Giovanni Paolo II, nella sua enciclica *Redemptoris Missio*, parli al principio di un "indebolimento" dello spirito missionario nella chiesa, più avanti egli dedica un capitolo intero al dialogo con le religioni e con le culture, dove riafferma espressamente tutto ciò che egli aveva già dichiarato e fatto in merito, compreso il famoso incontro per la pace ad Assisi, il 27 ottobre 1986. Il punto centrale dell'enciclica sta nella concezione allargata della "missione" cristiana, che non si può ridurre alla sola proclamazione esplicita di Cristo unico Salvatore; sia la promozione umana che il dialogo interreligioso ne sono parte integrante.

La chiesa cattolica non fa ricorso al dialogo perché la propria missione si è "indebolita" né perché il risveglio dell'identità propria degli hindū, dei buddhisti o dei musulmani la mette in difficoltà. La chiesa è per sua natura luogo di dialogo fra le persone, e di conseguenza è chiamata a farsi luogo ospitale al dialogo fra persone di fede differente, anzi, a facilitare momenti di dialogo fra hindū e buddhisti, fra mu-

sulmani e hindū eccetera, come è avvenuto ad Assisi e in altre occasioni simili.

L'elaborazione di una dottrina sul dialogo in ciascuna religione è conseguenza delle nuove possibilità di reciproca conoscenza emerse durante gli ultimi due secoli. Oggi, testi come le *Upaniṣad* e la *Bhagavad-gītā* tradotti in inglese e in italiano vanno divulgandosi fra un pubblico sempre più vasto. La lettura – anche una lettura molto “privata” – dei testi di un'altra religione, è già dialogo con essa, anzi, è forse la via più diretta per “entrare nell'anima” delle persone che vi appartengono.

Le ragioni con cui hindū e cristiani motivano il dialogo e il rispetto nei confronti di persone di fede diversa sono assai differenti nei due casi, ma credo che esse abbiano una base antropologica comune. Quanto segue sarà una meditazione su questa base antropologica attraverso la lettura di tre testi sacri dell'hinduismo. Si tratta di una lettura personale, che non pretende di essere una esegesi scientifica dei testi.

1. *Veda, Upaniṣad e Bhagavad-gītā*

Sia il cristianesimo che lo hinduismo vedono nell'uomo stesso la principale manifestazione dell'Ultimo al quale si dirige l'atto del credente. Il dogma cristiano dell'incarnazione afferma l'assunzione dell'umanità intera ed integra nella persona del Figlio, la seconda Persona della Trinità divina, per cui il mio prossimo, sia egli o ella cristiano o no, mi si presenta come immagine dello stesso Dio incarnato; a lui o a lei rivolgo la parola, e le sue parole le devo ascoltare con attenzione e con rispetto. Lo hinduismo, che non esprime le verità trascendenti in termini dogmatici o con definizioni, adduce vari simboli per indicare come gli esseri umani vivono le loro relazioni sociali, cosmiche e spirituali, relazioni tendenti all'unità di tutti nell'Assoluto. Per illustrare questi simboli si propongono i seguenti brani tratti dai libri sacri degli hindū.

Il primo è del *Rgveda*, la più antica testimonianza di sapienza religiosa in una lingua indoeuropea. Si tratta del novantesimo inno del decimo ciclo del *Rgveda*, chiamato *Puruṣa-sūkta* o “Inno dell'Uomo cosmico”:

L'Uomo cosmico [*puruṣa*] dalle mille teste, dai mille occhi, mille piedi, è tutto ciò che è e che era e che sarà; è Signore degli dèi immortali; li supera, vivendo di sacrificio. Ecco la grandezza dell'Uomo, grandezza che supera ogni misura; tutti gli esseri sono una parte sola del suo regno; tre volte tanto il suo regno immortale nei cieli. Tre parti dell'Uomo si innalzarono in alto, una parte rinacque quaggiù, e in questa forma si estese da ogni parte

agli esseri viventi e a quelli non viventi. Da lui nacquero le acque cosmiche, e dalle acque ancora l'Uomo, che, appena nato si estendeva oltre il mondo dietro e davanti.

Quando, con l'Uomo come loro oblazione, gli dèi compirono il sacrificio, primavera fu il burro fuso, estate l'alimento e autunno l'oblazione. Nato al principio, l'Uomo fu sparso sul sacrificio dagli dèi, dagli spiriti immortali e dai savi antichi; così per mezzo di lui essi compirono il sacrificio. Consumato il sacrificio, il burro raggrumato, fu raccolto; da questo egli modellò gli uccelli dell'aria, gli animali selvatici e domestici. Consumato il sacrificio, da esso nacquero canti ed inni, metri lirici e canoni sacrificali.

Da esso nacquero i cavali, gli armenti, le capre e le pecore. Quando gli immortali divisero l'Uomo, in quante parti lo disposero?

La sua bocca divenne il sacerdote, le sue braccia il principe, prode in guerra, le sue cosce l'uomo che lavora la propria terra, i suoi piedi lo schiavo. Dalla sua mente nacque la luna, dall'occhio il sole, dalla bocca tempesta e fuoco, dal soffio il vento.

Dall'ombelico sorse l'atmosfera, dalla testa si sviluppò il cielo, dai piedi la terra, dall'orecchio i punti cardinali; così vennero ad esistere i mondi. Alla stessa vittima, e per mezzo di lei, gli dèi consacrarono il loro sacrificio; questi riti furono i primi, le loro potenze salirono al firmamento dove dimorano gli antichi spiriti, gli dèi¹.

L'uomo, nel *Rgveda* X, 90, è simbolo dell'unità del cosmo e del genere umano. Collocato nell'ultimo ciclo degli inni vedici, esso serve da chiave di lettura per tutta la collezione degli inni. Chi orienta la propria esistenza secondo questo simbolo necessariamente considera il suo prossimo – che eventualmente adora una divinità differente dalla propria – come appartenente al medesimo corpo.

Di un'epoca posteriore ma in perfetta continuità con il *Veda* sono le *Upaniṣad*, testi sapienziali che esprimono le intuizioni metafisiche e mistiche trasmesse nei dialoghi di iniziazione fra maestro (*guru*) e discepolo. Mentre i *Veda* consistono principalmente negli inni che accompagnano il culto brahmanico, con testi speculativi sparsi qua e là per illuminare il senso pieno degli inni, le *Upaniṣad* offrono risposte alle questioni più profonde sulla natura umana, che si conosce solo dal di dentro, attingendo alla fonte primordiale dell'essere, della coscienza e della beatitudine. Questa fonte, lo spirito interiore chiamato *ātman*, è identificato con l'Assoluto trascendente, che si chiama *Brahman*.

¹ Per la traduzione si veda Th. Matus, «Il sacrificio dell'uomo cosmico: un simbolo religioso nell'induismo e nella Bibbia» in *Vita Monastica*, n. 127, ottobre-dicembre 1976, pagg. 242-289.

Si cita uno dei testi più esemplari, *Chāndogya-upaniṣad*, libro ottavo, capitolo primo: [Il maestro dice:]

Nel corpo che è la città di *Brahman*, c'è un piccolo fior di ninfea, una casa (ossia il cuore); dentro c'è un piccolo spazio vuoto. Ciò che in esso si trova, questo bisogna cercare. Quanto grande è lo spazio esteriore, altrettanto è lo spazio entro il cuore. In esso in verità sono compresi cielo e terra, fuoco e vento, sole e luna, il lampo e le stelle e ciò che quaggiù ognuno possiede e ciò che non possiede: tutto in esso è compreso. Ciò che è dentro il cuore non invecchia per la vecchiezza dell'uomo, né è colpito dal colpo che lo abbatte. Esso è la vera cittadella del *Brahman*, in esso sono riuniti tutti i desideri. Esso è l'*ātman*. Coloro che se ne vanno dopo aver conosciuto l'*ātman* e i desideri reali, costoro in tutti i mondi possono muoversi a piacer loro².

Si noti che l'*ātman*, di natura trascendente, non è "soprannaturale" (nel senso cristiano-teologico del termine); è una dimensione innata di ogni essere umano, anzi, in qualche modo, di ogni essere vivente. Sebbene alcuni testi delle *Upaniṣad* parlino della conoscenza dell'*ātman* come una grazia concessa dall'*ātman* alla persona che lo cerca, tale conoscenza è sempre la presa di coscienza di ciò che la persona è in se stessa. Di conseguenza, l'incontro con l'altra persona – anche con chi è di fede o culto differente – è sempre un incontro con l'*ātman*, che è una cosa sola in tutti. I vari culti e le varie fedi possono facilitare più o meno la presa di coscienza dell'*ātman*, ma tutti convergono sullo stesso fine.

La *Bhagavad-gītā* appartiene al genere letterario dei dialoghi di iniziazione; il contenuto rispecchia quello delle *Upaniṣad* classiche, ma si distacca dalla tradizione vedica per il suo inserimento nel contesto della grande epopea, *Mahābhārata*. Ciò nonostante la *Bhagavad-gītā* è venerata alla stregua di un testo sacro, ed è stata commentata dai grandi maestri di molte scuole storiche dello hinduismo. Con molta probabilità è da collocarsi, nella sua forma attuale, entro un secolo dopo il regno dell'imperatore Ashoka, che convertitosi al buddhismo decretò l'armonia e il rispetto reciproco fra tutte le sette, quelle "ortodosse", ossia che riconoscevano l'autorità dei *Veda*, e quelle che non la riconoscevano, come il buddhismo. La *Bhagavad-gītā*, massima espressione dello hinduismo maturo, si colloca storicamente in questa situazione favorevole al dialogo, mostrando di accogliere vari elementi dello stesso buddhismo, mentre lo contesta su alcuni punti.

Secondo la *Bhagavad-gītā*, il saggio, lo *yogin*, guarda con occhio

² C. della Casa (a cura di), *Upaniṣad*, Utet, Torino, 1976, pagg. 267-268.

ugualmente benevolo i praticanti di tutti i culti. «Coloro che venerano gli dèi – dice Kṛṣṇa nella *Gītā* – vanno presso gli dèi, coloro che venerano gli avi, vanno presso gli avi, coloro che sacrificano agli spiriti vanno presso gli spiriti. Ma coloro che sacrificano a me vanno presso di me. Poco importa se mi si offra con devozione una foglia, un fiore, un frutto o dell'acqua. Tutto quello che mi offre devotamente una creatura zelante, io volentieri lo accetto»³.

Il Dio della *Bhagavad-gītā* può dirsi “geloso” come il Dio di Mosè, ma non è invidioso. Vuol essere adorato sopra gli dèi, gli avi e gli spiriti, ma accetta le offerte più umili dei cuori devoti, anche di colui o colei che, nella sua semplicità, non arriva alla conoscenza trascendente che ha un discepolo ideale come Arjuna.

2. Il dialogo e la mistica

Forse Dio accetterà anche i piccoli fiori e frutti della mia lettura, se, partendo dai *Veda*, proseguo riscoprendo alcuni brani biblici.

I due versetti della *Bhagavad-gītā* appena citati sembrano echeggiare un piccolo salmo, il numero 131 fra quelli attribuiti a Re Davide, un canto di pellegrinaggio: «Signore, non si inorgoglisce il mio cuore e non si leva in superbia il mio sguardo; io sono tranquillo e sereno come un bimbo svezzato in braccio a sua madre, come un bimbo svezzato è l'anima mia». L'anima devota si abbandona a Dio, conoscendolo come madre, come tantissimi hindū lo conoscono. Sempre per libera associazione di idee, e restando nell'alveo della tradizione ebraica, incontro l'immagine femminile della sapienza nel libro dei Proverbi, al capitolo ottavo (la parola “sapienza” in ebraico, come in italiano, è di genere femminile):

Il Signore mi ha creata all'inizio della sua attività prima di ogni sua opera, fin d'allora. Dall'eternità sono stata costituita, fin dal principio, dagli inizi della terra.

Quando egli fissava i cieli, io ero là; quando disponeva le fondamenta della terra, allora io ero con lui come architetto ed ero la sua delizia ogni giorno, dilettrandomi davanti a lui in ogni istante, dilettrandomi sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo»⁴.

³ *Bhagavad-gītā* 9, 25-26: R. Gnoli (a cura di), *Bhagavadgita. Il canto del Beato*, Bur, Milano, 1987, pag. 151.

⁴ Pr. 8, 22-31.

La sapienza personificata, quasi la figlia primogenita di Dio, costruisce il cosmo e gioca con gli esseri umani – qui ci si trova in uno spazio confinante con la lila, il gioco di Kṛṣṇa con le anime, simboleggiate dalle pastorelle. E infine, facendo un gran salto nel Nuovo Testamento, contempliamo con Giovanni il Teologo la Donna cosmica:

Nel cielo apparve un segno grandissimo: una Donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle. Era incinta e gridava per le doglie e il travaglio del parto. Allora apparve un altro segno nel cielo: un enorme drago rosso, con sette teste e dieci corna e sulle teste sette diademi; la sua coda trascinava giù un terzo delle stelle del cielo e le precipitava sulla terra. Il drago si pose davanti alla donna che stava per partorire per divorare il bambino appena nato. Essa partorì un figlio maschio, destinato a governare tutte le nazioni con scettro di ferro, e il figlio fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono. La donna invece fuggì nel deserto, ove Dio le aveva preparato un rifugio perché vi fosse nutrita per milleduecentosessanta giorni⁵.

Il simbolo dell'Uomo cosmico del *Rgveda* diventa la Donna cosmica dell'Apocalisse; ella partorisce il Figlio di Dio nel tempo in cui si svolge la storia drammatica del Bene e del Male. Ma Dio assume presso di sé il Figlio, e la Donna è protetta e nutrita in attesa della fine delle forze distruttrici. Se si resta in contemplazione di questi due simboli così lontani e così vicini, alla fine si percepisce il proprio dialogo come un riflesso del grande dialogo fra cosmo e storia, fra l'universo sempre in armonia con se stesso e la storia umana, storia di divisioni e separazioni ma sempre ordinata all'Unità ultima, quando, secondo la profezia di San Paolo, «Dio sarà il Tutto in tutte le cose».

A questo punto dovrebbe essere chiaro il principio metodologico implicito nella prassi del dialogo attraverso la lettura: la ricerca di ciò che unisce piuttosto che di ciò che divide, o per essere più preciso, la ricerca di ciò che è veramente umano e quindi universale nei testi dell'altra religione, secondo la massima: «Nil humani mihi alienum est – per me, nulla è alieno di ciò che è umano».

Anche nelle altre forme del dialogo, si mira all'umano e all'universale, ma soprattutto sul piano spirituale: ciascuno può interiorizzare solo quello che è universale nell'altra religione; ci si può interessare anche di quello che è particolare nello hinduismo, che segna la sua differenza dal cristianesimo, ma se lo scopo è di crescere spiritualmente at-

⁵ Apoc. 12, 1-6.

traverso questo contatto, è soprattutto l'universale nel particolare che interessa.

Lo hinduismo e il cristianesimo, pur con le rispettive differenze, per profonde che siano, mirano allo stesso fine ultimo. Si può dire che entrambi sono vie alla umanizzazione dell'uomo e al suo ricongiungimento con l'Assoluto – concepito diversamente nei *Veda* come *puruṣa* o *ātman* o *Brahman* – il quale si manifesta nell'umano e come il fondo della vita umana. In base a questi concetti si può caratterizzare sia il cristianesimo che lo hinduismo come “a way of life” – infatti, il grande filosofo e uomo di stato indiano Sarvepalli Radhakrishnan parlava del “Hindu way of life”. La parola inglese “way” si traduce “cammino” e “modo di fare”: quindi esiste un cammino proprio degli hindū, un loro modo di agire per realizzare il fine ultimo; per analogia si parla della “way” dei cristiani, che nel Nuovo Testamento si identifica con il cammino di Gesù e con il suo modo di agire, specialmente nel sacrificio di sé sulla croce; anzitutto si tratta di una grazia divina che precede l'agire umano, senza togliere minimamente la nostra libertà nell'agire.

La mia lettura poco scientifica dei testi vedici e biblici puntava verso un livello di dialogo che si potrebbe chiamare “mistico”, purché si prenda il termine nel senso che ha nel detto: «Un mistico non è un tipo speciale di persona, ma ogni persona è un tipo speciale di mistico». Quando una religione è praticata secondo la virtù della Religione, quando è virtuosa, conduce normalmente a quella presa di coscienza della realtà che si chiama “esperienza mistica” – che null'altro è, se non la conoscenza reale della realtà come è, senza illusioni e senza proiezioni. Quando una persona comincia a prendere coscienza di sé nella realtà generale del cosmo e della storia, è già in qualche misura un “mistico”. A questo punto si apre la possibilità di un dialogo profondo con altre realtà religiose.

3. Tre modelli di dialogo

Quando si pensa comunemente al “dialogo interreligioso”, in genere lo si immagina come una specie di “incontro al vertice”, contatti di alto livello tra i leader di due o più religioni diverse – come quando il Papa riceve il Dalai Lama. Contatti di questo genere avvengono, e qualche volta portano ottimi frutti. Ma se il dialogo interreligioso finisce qua, contribuirebbe poco al progresso spirituale dell'umanità.

Il dialogo più necessario è quello che avviene alla base: cioè, contatti diretti fra semplici credenti di credi diversi oppure fra persone in ri-

cerca della verità che camminano su sentieri diversi. Ancora più essenziale è il dialogo che avviene dentro ogni persona, tra il credo ricevuto dai propri "maestri" – genitori, insegnanti, preti – e le esperienze fatte per mezzo del contatto con persone che credono in modo diverso. L'impegno del dialogo con i diversi insegna a vedere la realtà attraverso i loro occhi, a «camminare» – come dicevano i nativi d'America – «nei loro mocassini», a sentire con loro il bisogno comune di conoscere la verità e di acquisire la sapienza. È doveroso restare fedeli alla tradizione ricevuta da genitori e maestri, ma con il dialogo si è in grado di vedere la propria tradizione in una nuova luce, non più isolata dal mondo spirituale più vasto, ma allargata nei suoi significati in relazione con le altre tradizioni. Quindi, "il dialogo tra le religioni" non significa incontri al vertice bensì, in primo luogo, la convergenza fra due lati della propria anima.

È significativo citare le parole di padre Jacques Dupuis:

Dobbiamo ricordare anzitutto che l'agente principale del dialogo interreligioso è lo Spirito di Dio, presente da una parte e dall'altra nelle rispettive tradizioni e che anima gli interlocutori in dialogo. È così il medesimo Dio che compie opere di salvezza nella storia umana e che parla agli esseri umani nel segreto dei loro cuori. Il medesimo Spirito è allo stesso tempo il "totalmente Altro" ed il "fondamento dell'essere", di tutto ciò che è; il trascendente "al-di-là" e l'immanente "in fondo"; il Padre di nostro Signore Gesù Cristo e il Sé al centro del piccolo sé. Lo stesso Dio è oggetto di contemplazione estatica e può sorgere dall'enstasi; lo stesso è affermato dalla teologia catafatica ed è intuito nell'apofatismo mistico⁶.

Il dialogo interiore, quindi, riflette il paradosso in ogni esperienza umana di Dio: un ritmo paradossale, o forse necessario, di estasi-enstasi, dell'uscire fuori di sé e del rientrare in sé, come prana-apana, inalare ed esalare.

Da questa esperienza interiore sono partiti tre dei massimi profeti del dialogo: Jules Monchanin, Henri Le Saux e Bede Griffiths, i quali hanno proposto tre modelli distinti ma complementari di dialogo fra lo hinduismo e il cristianesimo.

Monchanin, riconoscendo giustamente il grande pluralismo delle scuole e delle forme espressive all'interno dello hinduismo, raramente ne parlava in astratto ma invece preferiva dire "India", intendendo con

⁶ J. Dupuis, «Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme», in *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 120, n. 4, Ottobre-Dicembre 1998, pag. 560.

questa parola tutta la sua ricchezza culturale e spirituale e tutto il tessuto sociale del popolo hindū. Dal lato cristiano, poi, parlava della chiesa come realtà sociale e come mistero teologale. Il dialogo fra le due, quindi, deve condurre – diceva Monchanin a varie riprese – all'avvento dell'India nella chiesa e all'avvento della chiesa in India oppure alla incorporazione dell'India nella chiesa e della chiesa nell'India. Bene inteso, Monchanin sapeva che la chiesa, come comunità di fede cristiana, era venuta – o nata – nell'India con l'arrivo dell'apostolo Tommaso. Ma con questa sua duplice espressione voleva sottolineare la reciprocità e la progressività del dialogo fra il popolo cristiano e il popolo hindū. Reciprocità anzitutto: una incorporazione reciproca dell'una nell'altra, dove ciascuna rimane in essenza quella che è ma allo stesso tempo si purifica e si trasforma a contatto con l'altra. Quindi, è un dialogo non fra due monoliti, immobili ed immutabili, ma bensì fra due realtà viventi. La vita della chiesa consiste nel suo essere cattolica e divenire cattolica, nell'essere santa e divenire santa, un processo possibile solo nella relazione con l'altro, nel dialogo intimo con esso.

L'approccio personale di Monchanin privilegiava la lettura – senza escludere i contatti con le persone – dove il suo genio filosofico cercava sempre di raggiungere la fonte originaria, il “punto verginale” della sapienza indiana. Oggi, a quasi cinquant'anni dalla sua scomparsa, il suo pensiero rimane attuale e stimolante per tutti, cristiani e hindū.

Henri Le Saux seguiva Monchanin nella direzione della reciprocità, ma la sua prassi privilegiava il dialogo diretto con gli hindū.

Le Saux si rivolgeva a tutti, dagli eruditi ai *sādhu*, dalla gente comune ai *bhakta*. Meno portato alla riflessione filosofica, nondimeno pubblicò vari libri che evidenziano la sua profonda conoscenza delle fonti primarie delle tradizioni speculative ed ascetiche dello hinduismo. Affascinato dal brano della *Chāndogya-upaniṣad*, di cui si è trattato poc'anzi, Le Saux consacrò il quarto di secolo che visse in India, fino alla sua morte nel 1973, alla ricerca dello spazio all'interno del cuore, che vedeva come il vero punto di incontro del cristianesimo con lo hinduismo. Egli era convinto della necessità di fare lui stesso la medesima esperienza dell'Unità che fecero i saggi delle *Upaniṣad*: la realizzazione in sé dell'Uno senza secondo. Allo stesso modo di Monchanin, credeva che tale esperienza portasse anche alla comunione trinitaria, la stessa che si rivela nel detto di Gesù: «Io e il Padre siamo una cosa sola».

Il modello del dialogo proposto da Bede Griffiths si esprime nel titolo di un suo libro – forse la sua opera più importante –, *Il matrimonio fra Oriente e Occidente*. Più uomo di lettere che filosofo, padre Bede applicava la sua formazione nella pratica di *lectio divina*, ricevuta nel

contesto della vita monastica, all'incontro con la sapienza universale presente nella tradizione vedica come nelle scritture bibliche – un patrimonio spirituale, etico ed intellettuale comune a tutta l'umanità. La sapienza consiste nell'intuizione dell'Uno al di là di ogni nome e forma, l'*ekam sat* che i saggi "chiamano con molti nomi", secondo un'espressione del *Rgveda*. Il linguaggio dei vari testi sacri è spesso un linguaggio mitico, anche quando parlano di eventi storici; la vita, morte e resurrezione di Gesù Cristo sono anch'esse un mito ma allo stesso tempo sono storia vera in cui l'Uno, la verità unica, si rivela nel tempo e nello spazio e si comunica all'umanità. Ogni tradizione sapienziale, isolata dalle altre, tende ad una qualche forma di dualismo – filosofico, etico o spirituale – che trova il suo rimedio quando la tradizione esce dal suo isolamento e si incontra con le altre. Solo così il cristianesimo potrà realizzarsi ed esprimersi nella sua piena autenticità, come via alla verità e alla vita eterna per tutta l'umanità; anche lo hinduismo si realizza e si esprime nel dialogo con il cristianesimo e con le altre tradizioni.

Già all'inizio del suo lungo soggiorno in India, padre Bede diceva che lo scopo era di «scoprire l'altra metà della mia anima».

Appena arrivato a Bangalore, Padre Bede incontrò l'abate Jules Monchanin e poco dopo Padre Le Saux. Osservando il loro esempio e la vita quotidiana del popolo indiano, specie nei piccoli villaggi, egli letteralmente "sposò" l'India, adottando il più possibile il modo di vivere dei *saṃnyāsin*, gli eremiti itineranti dell'India. Questa sua testimonianza, vissuta con la sua fede cristiana serena e piuttosto tradizionale, l'ha fatto diventare "universale" nella propria persona – il suo stesso vivere, in India e nei suoi ultimi viaggi in Occidente, era un dialogo e animava il dialogo fra persone radicate nella propria tradizione, insieme con le tante persone, in cerca di radici, che si rivolgevano a lui. Quanto alla metafora del "matrimonio", si può notare come essa esprima bene la relazione fra i due che, incontrandosi, non perdono la propria individualità, ma per Padre Bede il significato riguardava più la differenziazione psicologica fra maschio e femmina. In altre parole, l'Occidente, che ha sviluppato le qualità della psiche mascolina – razionalità soprattutto –, deve completarsi nell'incontro con l'Oriente, con le sue qualità, comunemente considerate femminine – l'intuizione, il senso del sacro in tutte le cose, ecc.

Al triplice modello del dialogo, suggerito dal pensiero e dalla vita di questi tre "eremiti di Saccidananda", vorrei in conclusione aggiungerne un quarto, che può andare insieme con i tre: il dialogo prassiologico che si compie imitando le virtù di coloro che appartengono ad una religione differente dalla propria. Si tratta di un dialogo che si traduce in

azione per il bene comune della società. Un grande esempio di questo tipo di dialogo fu Martin Luther King, Jr., per il quale l'ispirazione e l'esempio di Mahatma Gandhi erano di grande importanza nella sua lotta non-violenta per i diritti civili delle minoranze negli Stati Uniti. Dall'altra parte, è ben noto come l'esempio di cristiani eccezionali – si pensi a Madre Teresa di Calcutta – abbia attirato l'attenzione di non pochi hindū ai problemi della società e alle possibilità offerte dalla stessa tradizione hindū per affrontarli. Imitiamoci, dunque, a vicenda. E soprattutto, imitiamo i santi, gli uni degli altri.

Bibliografia generale

- Aa. Vv., *L'India contemporanea. Dinamiche politiche, trasformazioni economiche e mutamento sociale*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1998
- Andersen, W. K. e Damle, S. D., *The Brotherhood in Saffron*, Vistaar, Delhi, 1987
- Ariarajah, W., *The Bible and People of Other Faiths*, World Council of Churches, Geneva, 1985
- Arulraja, M. R., *Jesus the Dalit: Liberation Theology by Victims of Untouchability, An Indian Version of Apartheid*, Volunteer Centre, Hyderabad, 1996
- Aurobindo, Sri, «The Purpose of Avatarhood», in Sri Aurobindo, *Letters on Yoga*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1970, trad. it. *Lettere sullo Yoga*, Arka, Milano, 1988.
- Basile, E. e Torri, M. (a cura di), *Il subcontinente indiano verso il terzo millennio. Tensioni politiche, trasformazioni sociali ed economiche, mutamento culturale*, Franco Angeli, Milano, 2002
- Basu, A. e Kohli, A. (a cura di), *Community Conflicts and the State in India*, Oxford University Press, New York, 1998
- Bergen, L. M. F., van, «Eine Indische Christologie», in H. Bettescheider (a cura di), *Das Asiatische Gesicht Christi*, Steyler Verlag, St. Augustin, 1976, pagg. 35-47
- Bhāgavata Purāṇa*, trad. di Swami Tapasyananda, Sri Ramakrishna Math, Madras, 1965
- Bhasham, A. L., *History and Doctrines of the Āyīvikas. A Vanished Indian Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1981²
- Bhattacharya, K., *L'Ātman-Brahman dans le Bouddhisme ancien*, vol. XC, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1973, pag 81 segg.
- Bhattacharyya, S., «Indian Philosophical Analysis. Nyāya-Vaiśeṣika from Gaṅgeśa to Raghunātha», in *Encyclopaedia of Indian Philosophies*, vol. VI, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, pagg. 235 segg.

- Biardeau, M., *Hinduism. The Anthropology of a Civilization*, Oxford India Paperbacks, Delhi, 1994, trad. it. *L'induismo: antropologia di una civiltà*, Mondadori, Milano, 1985
- Bonazzoli, G., «Christ in the Bhvasya Purana», in *Purāṇa*, vol. XXI, n. 1, pagg. 23-39
- Brass, P. R. (a cura di), *Riots and Pogroms*, New York University Press, New York, 1996
- Buddhananda, Swami (a cura di), *Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 4, Advaita Ashrama, Kolkata, 1972
- Bürkle, H., «Die Frage nach dem Kosmischen Christus», in H. Bürkle (a cura di), *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1966, pagg. 248-265
- Calman, L. J., *Toward empowerment: women and movement politics in India*, Westview Press, Boulder, 1992
- Chatterjee, M., *Gandhi's Religious Thought*, The Macmillan Press Ltd, London, 1983
- Chidbhavanand, Swami, *Bhagavadgītā*, Sri Ramakrishna Math, Tiruchirappalli, 2000
- Clarke, S., *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*, Oxford University Press, Oxford, 1999
- Clifford Hindley, J., «Der historische Jesus in indischer Sicht», in H. Bürkle (a cura di), *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1966, pagg. 23-58.
- Corbin, H., *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, IV, Gallimard, Paris, 1972
- Croce, B., *Perché non possiamo non dirci cristiani*, Laterza, Bari, 1944
- Dandekar, S., *Jñāneśvarī*, Geeta Press, Gorakhpur, 1992
- Das, S. K. (a cura di), *The English Writings of Rabindranath Tagore*, 3 voll., Sahitya Academy, Delhi, 1996.
- Das, V. (a cura di), *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Oxford University Press, Delhi, 1992
- Das Gupta, R. K., *Sri Ramakrishna Religion*, Ramakrishna Mission, Kolkata, 2001
- Das Wort der Volksversammlung des Oekumenischen Rates*, Stuttgart, 1962
- Dave, J. H. (a cura di), *Manusmṛti*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1978
- Della Casa, C., *Upanisad*, Utet, Torino, 1976
- Doke, J. J., M. K. *Gandhi: An Indian Patriot in South Africa*, ristampa a cura della Publications Division, Government of India, Delhi, 1967
- D'Sa, F. X., «Revelation Without a God. Kumarila's Theory of Shabdapramanyam», in D. S. Amalorpavadass (a cura di), *Research Seminar on Non-*

- Biblical Scriptures*, National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre, Bangalore, 1974, pagg. 41-57
- «Zur Eigenart des Bhagavadgita-Theismus», in W. Strolz e S. Ueda (a cura di), *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Herder, Freiburg, 1980, pagg. 97-126
 - *Shabdapramanyam in Shabara and Kumarila. Towards a Study of the Mimamsa Experience of Language*, De Nobili Publications, Wien, 1980
 - «Christian Incarnation and Hindu Avatara», in *Concilium*, 2 (aprile 1993), pagg. 77-85
 - «The Kingdom of God. Jesus' Vision of a New Society», in G. M. Soares-Prabhu (a cura di), *The Dharma of Jesus*, Orbis, New York/Maryknoll, 2003
 - «Karmische und Anthropische Geschichte», in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 87, 3 (2003), pagg. 163-180.
- Dupuis, J., *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Intercultural Publications, Delhi, 1996
- «Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme», in *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 120, n. 4, Ottobre- Dicembre 1998, pag. 560
- Eck, D., *Encountering God*, Beacon Press, Boston, 1993
- Eight Upaniṣads*, trad. di Swami Gambhirananda, vol. I, Advaita Ashrama, Kolkata, 1989
- Essen C. C., van e Vermaseren, M. J., *The Excavations of the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Brill, Leiden, 1965
- Falà, M. A., *Milindapañha. Le domande del re Milinda*, Ubaldini, Roma, 1982.
- Filippini-Ronconi, P. (a cura di), *Upanisad antiche e medie*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995
- Fischer, L., *The Essential Gandhi*, Vintage Books, New York, 1962
- Ganapati Sastri, T. (a cura di), *Yājñavalkyasmṛiti*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1982
- Gandhi, C. L., *Sai Avatar*, voll. I e II, SVV, Bonn, 1990
- Gnoli, R. (a cura di), *Bhagavadgita. Il canto del Beato*, Bur, Milano, 1987
- Gonda, J., *Die Religionen Indiens*, vol. II: Der jüngere Hinduismus, Kohlhammer, Stuttgart, 1963, trad. it. E. Guerriero (a cura di), *Le religioni dell'India. L'induismo recente*, Jaca Book, Milano, 1981.
- «The Ishvara Idea», in J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, Mouton, The Hague, 1965, pagg. 131-163
 - «Vishnu», in M. Eliade (a cura di), *The Encyclopedia of Religion*, Collier Macmillan, New York, 1987
- Griffith, R. T. H., *The Hymns of the Rgveda*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1991

- Guillaumont, A., «Les "Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens», in *Patristica Sorbonensis*, 5, Éditions du Seuil, Paris, 1962
- Gupta, M., *The Gospel of Sri Ramakrishna*, Ramakrishna Vivekananda Center, New York, 1977
- Halbfass, W., *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, State University of New York Press, New York, 1991
- Harijan*, 30 gennaio 1937
- Ilaiah, K., *Why I am not a hindu*, Samya, Kolkata, 1996
- Jacobson, D. e Wadley, S. S., *Women in India: Two Perspectives*, South Asia Publications, Columbia, Missouri, 1995³
- Jaffrelot, C., *Les Nationalistes Hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1993
- James, J. (a cura di), *Contemporary Indian Sculpture: The Madras Metaphor*, Oxford University Press, Madras, 1993
- Kakar, S., *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict*, University of Chicago Press, Chicago, 1996
- Kämpchen, M., *Rabindranath Tagore: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1992
- Kane, P. V., *History of Dharmasāstra*, vol. IV, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1973²
- Kappen, S., *Jesus and Freedom*, Orbis Books, Maryknoll, N. Y., 1977.
- *Jesus and Cultural Revolution: An Asian Perspective*, Build, Bombay, 1977.
 - *Liberation Theology and Marxism*, Asha Kendra, Puntamba, 1986
 - *Jesus Today*, AICUF, Madras, 1985.
- Karambelkar, P. V., *Pātañjala Yogasūtra*, Kaivalyadham, Lonavla, 1984, trad. it. di P. Magnone (a cura di), Patañjali, *Aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, Promolibri, Torino, 1991 e di C. Pensa (a cura di), Patañjali, *Gli Aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1962.
- Klostermaier, K., *Kristvidya. A Sketch of an Indian Christology* (Indian Thought Series n. 8), Christian Institute for Study of Religion and Society, Bangalore, 1967
- Kottukapally, J., «Sebastian Kappen's Jesus and Freedom: A critique», in *Vidyajyoti*, 46 (1982), pagg. 128-137.
- Kunz Bijno, M., *Sathya Sai Baba, der Avatar unserer Zeit*, SVV, Bonn, 1990
- Le Saux, H., *Eveil à soi, éveil à Dieu*, Centurion, Paris, 1971
- *La montée au fond du cœur*, OEIL, Paris, 1986, trad. it. *Diario spirituale di un monaco cristiano-samnyasin hindu: 1948-1973*, Mondadori, Milano, 2002

- *Intériorité et révélation*, Editions Présence, Sisteron, 1984
- Lipner, J. J., *Brahmabandhab Upadhyaya. The Life and Thought of a Revolutionary*, Oxford University Press, Delhi, 1999
- Lorenzen, D. N., *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1972
- Loth, H. J., Mildenerger, M., Tworuschka, V. (a cura di), *Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Kritische Texte und Kommentare*, Quell-Verlag, Stuttgart, 1978
- Madhavananda, Swami, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Advaita Ashram, Kolkata, 1965
- Magnone, P. (a cura di), Patañjali, *Aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, Promolibri, Torino, 1991
- Mahābhārata*, vol. 1, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1971
- Mahābhārata*, vol. 2, Nag Publishers, New Delhi, 1982
- Marriot, M. (a cura di), *India Through Hindu Categories*, Sage, New York, 1990
- Matsya Purāṇa*, Nag Publishers, Delhi, 1983
- Matus, Th., «Il sacrificio dell'uomo cosmico: un simbolo religioso nell'induismo e nella Bibbia» in *Vita Monastica*, n. 127, ottobre-dicembre 1976, pagg. 242-289
- Mendes, V. (a cura di), *Rabindranath Tagore, Jesus, Die Grosse Seele*, Verlag Neustadt, München-Zürich-Wien, 1995
- Müller, M. (a cura di), «Āpastamba Dharmasūtra», in *Sacred Books of the East*, vol. 30, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- «Āśvalāyana Gṛhyasūtra», in *Sacred Books of the East*, vol. 29, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- «Gobhila Gṛhyasūtra» in *Sacred Books of the East*, vol. 29, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- «Pāraskara Gṛhyasūtra» in *Sacred Books of the East*, vol. 29, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- «Sāṅkhyāyana Gṛhyasūtra» in *Sacred Books of the East*, vol. 29, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- Murphet, H., *Sai Baba Avatar*, Mirapuri Verlag, Gauting, 1987²
- Nguyen Van Si, A., «La natura come linguaggio in San Bonaventura», in *Religioni e ambiente*, (Atti del Convegno internazionale interreligioso, Arezzo-La Verna-Camaldoli, 4-6 maggio 1995), Edizioni Camaldoli, Camaldoli, 1996
- Oberhammer, G., «Zum Problem des Gottesbeweises in der indischen Philosophie», in *Numen*, XII (1965), pagg. 1-34.

- O'Flaherty, W.D. (a cura di), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California Press, Berkeley, 1980
- Ohm, Th., «Das Christusportrait eines modernen Hindu», in Th. Ohm, *Ex contemplatione loqui. Gesammelte Aufsätze*, Aschendorff, Münster, 1961, pagg. 415-423
- Oosthuizen, G. C., *Theological Discussions and Confessional Developments in the Churches of Asia and Africa*, T. Wever, Franeker, 1958
- Padma Purāṇa*, Nag Publishers, Delhi, 1984
- Panciera, S., «Il materiale epigrafico dallo scavo di S. Stefano Rotondo», in *Mysteria Mithrae*, (Atti del Seminario Internazionale su "La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia", Roma-Ostia, 28-31 marzo 1978), Brill-Ateneo & Bizzarri, Leiden-Roma, 1979, pagg. 103-05
- Pandey, G., *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Oxford University Press, New York, 1990
- (a cura di), *Hindus and Others: The Question of Identity in India Today*, Viking Penguin, Delhi, 1993
- Panikkar, R., *Salvation in Christ. Concreteness and Universality: The Supername*, Private Manuscript, Santa Barbara, California, 1972
- *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Darton, Longman & Todd, London, 1981, trad. it. *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1976
- *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York, 1978, trad. it. *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi, 1988
- «A Christophany for our times» in *Theology Digest*, 39, n. 1, 1992, pagg. 3-21
- «Nine Sutra on the "Asian Christ"», in *Jeevadhara*, XXX, 2000, pagg. 330-334
- Pathak, V. S., *Smārta Religious Tradition (being a Study of the Epigraphic Data on the Smārta Religious Tradition of Northern India, c. 600 A. D. to c. 1200 A. D.)*, Kusumañjali Prakāśan, Meerut, 1987
- Pensa, C. (a cura di), Patañjali, *Gli aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1962
- Piano, S., (a cura di), *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994
- «Il senso del dolore nella tradizione indù», in AA.VV., *Dolore-Malattia-Salvezza. (Ebraismo-cristianesimo-induismo-buddhismo)*, "Quaderni del Centro Interreligioso Henri Le Saux", n. 6, Milano, 1988
- Piantelli, M., *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Āśram Vidyā, Roma, 1998
- Pieris, A., *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1988, trad. it. *Una teologia asiatica di liberazione*, Cittadella, Assisi, 1990

- *Love Meets Wisdom*, Orbis Books, Maryknoll, N. Y., 1988
- Potter, K. H., «Indian Metaphysics and Epistemology: the Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa» in *Encyclopaedia of Indian Philosophies*, vol. II, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1977, pagg. 28 seg.
- Price, S.R.F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney, 1984
- Radhakrishnan, S. (a cura di), *The Principal Upanishads*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1953
- Rajagopalachari, C., «Dvādaśa Pañjarikā Stotra» in *Bhaja Govindam*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1988
- Romain Rolland and Gandhi Correspondence*, traduzione del vol. 19 dei Cahiers Romain Rolland, Publications Division, Government of India, Delhi, 1976
- Samartha, S. J., *Hindus vor dem Universalen Christus*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1970
- *The Hindu Response to the Unbound Christ*, Christian Literature Society, Madras, 1974
- Scholem, G., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Rhein-Verlag A.G., Zürich, 1957, trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano, 1965
- Sen, K. Ch., «That Marvelous Mystery: The Trinity», in Ch. K. Sen, *Keshub Chunder Sen's Lectures in India*, vol. 2, Cassel & Co., London, 1904, pagg. 31-32
- Skanda Purāṇa*, Nag Publishers, Delhi, 1986
- Staffner, H., S.J., *The Significance of Jesus Christ in Asia*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1985
- Stietenron, H., von, *Hinduismo*, Morcelliana, Brescia, 2002
- The Atharvaveda: Sanskrit text with English translation*, trad. di D. Chand, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1990
- The Modern Review*, ottobre 1941, pag. 406
- The texts of the White Yajurveda or Vājasaneyā-Saṃhitā*, trad. di R. T. H. Griffith, Mushiram Manoharlal, New Delhi, 1987
- Thomas, M. M., *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance*, SCM Press, London, 1970¹, 1991²
- Upadhyaya, G. P., *The Light of Truth*, Kala Press, Allahabad, 1946
- Vattanky, J., *Gangesha's Philosophy of God*, Adyar, Madras, 1984
- Vermaseren, M. J., *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, vol. I, Nijhoff, The Hague, 1956, n° 463

Nota sugli autori

Kala Acharya è direttrice dell'Istituto di ricerca per la cultura indiana K.J. Somaiya Bharatiya Sanskriti Peetham, presso la Somaiya Vidyavihar University di Bombay, India.

Anand Amaladass, teologo gesuita, è direttore del Satya Nilayam Research Institute for Philosophy & Sanskrit di Chennai (India), ed è docente di sanscrito e filosofia presso il Sacred Heart College – Satya Nilayam di Chennai.

Urvashi Butalia è direttrice e co-fondatrice di *Kali for women*, la prima casa editrice femminista indiana, ed è vice-direttrice del College of Vocational Studies presso l'Università di Delhi.

Francis X. D'Sa, teologo gesuita, è direttore emerito dell'Istituto per lo studio delle religioni presso il De Nobili College di Poona, India.

Jacques Dupuis, teologo gesuita, è specialista nella teologia delle religioni, ed è docente emerito di Teologia dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma.

Thomas Matus, monaco benedettino camaldolese, è ricercatore nell'ambito della storia della spiritualità e del dialogo con le tradizioni religiose orientali.

Stefano Piano è docente di Indologia e direttore del Dipartimento di Orientalistica dell'Università degli Studi di Torino.

Mario Piantelli è docente di Religioni e filosofie dell'India alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino.

Anantanand Rambachan è docente di religione, filosofia e studi asiatici presso il St. Olaf College di Northfield, Minnesota, USA.

- Vivekananda, Swami, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Advaita Ashrama, Kolkata, 1964-1971.
- Willke, B. H., «Das Jesusbild im Hinduismus», in H. von Fries et al. (a cura di), *Jesus in den Weltreligionen*, EGS Verlag, Erzbischof St. Otilien, 1981.
- Wolff, O., *Christus unter den Hindus*, Mohr, Gütersloh, 1965.
- Yadava, K. C. (a cura di), *Autobiography of Dayānanda Sarasvati*, Manohar, Delhi, 1976.
- Young India*, 11 agosto 1927.
- Zimmer, H., «Shiva-Tanz», in H. Zimmer, *Judische Mythen und Symbole. Vishnu, Shiva und der Rausch der Wiedergeburt*, Dieckmannsche Verlagsbuchhandlung, Köln, 1984, pages 168-195.
- K. J. Kailash Charya è direttrice del Istituto di ricerca per la cultura indiana K. J. Somaiya Bhavaya Sanskrit Pechan, presso la Somaiya Vidyavihar University di Bombay, India.
- Anand Amaladas, teologo gesuita, è direttore del Saiya Nilayam Research Institute for Philosophy & Sanskrit di Chennai (India); ed è docente di sanscrito e filosofia presso il Sacred Heart College - Saiya Nilayam di Chennai.
- Urvashi Butalia è direttrice e co-fondatrice di Kali for women, la prima casa editrice femminista indiana, ed è vice-direttrice del College of Vocational Studies presso l'Università di Delhi.
- Francis X. D'Sa, teologo gesuita, è direttore emerito dell'Istituto per lo studio delle religioni presso il De Nobili College di Poona, India.
- Jacques Dupuis, teologo gesuita, è specialista nella teologia delle religioni, ed è docente emerito di Teologia dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma.
- Thomas Matus, monaco benedettino camaldolese, è ricercatore nell'ambito della storia della spiritualità e del dialogo con le tradizioni religiose orientali.
- Stefano Pina è docente di Indologia e direttore del Dipartimento di Orientalistica dell'Università degli Studi di Torino.
- Mario Piantelli è docente di Religioni e filosofia dell'India alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino.
- Anantanand Rambachan è docente di religione, filosofia e studi asiatici presso il St. Olaf College di Nonthold, Minnesota, USA.

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati
Edoardo Agnelli

Franco Arduzzo, Fulvio Ferrario, Stavros Yangazoglou et al., *Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato. Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente*, 2004.

Marietta Stepanyants (a cura di), *Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, 2003.

Andrea Pacini (a cura di), *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*, 2003.

Roberto Mancini, Francesco Compagnoni, Romeo Astorri et al., *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo. Le prospettive delle grandi religioni*, 2002.

Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati
Eduardo Agnelli

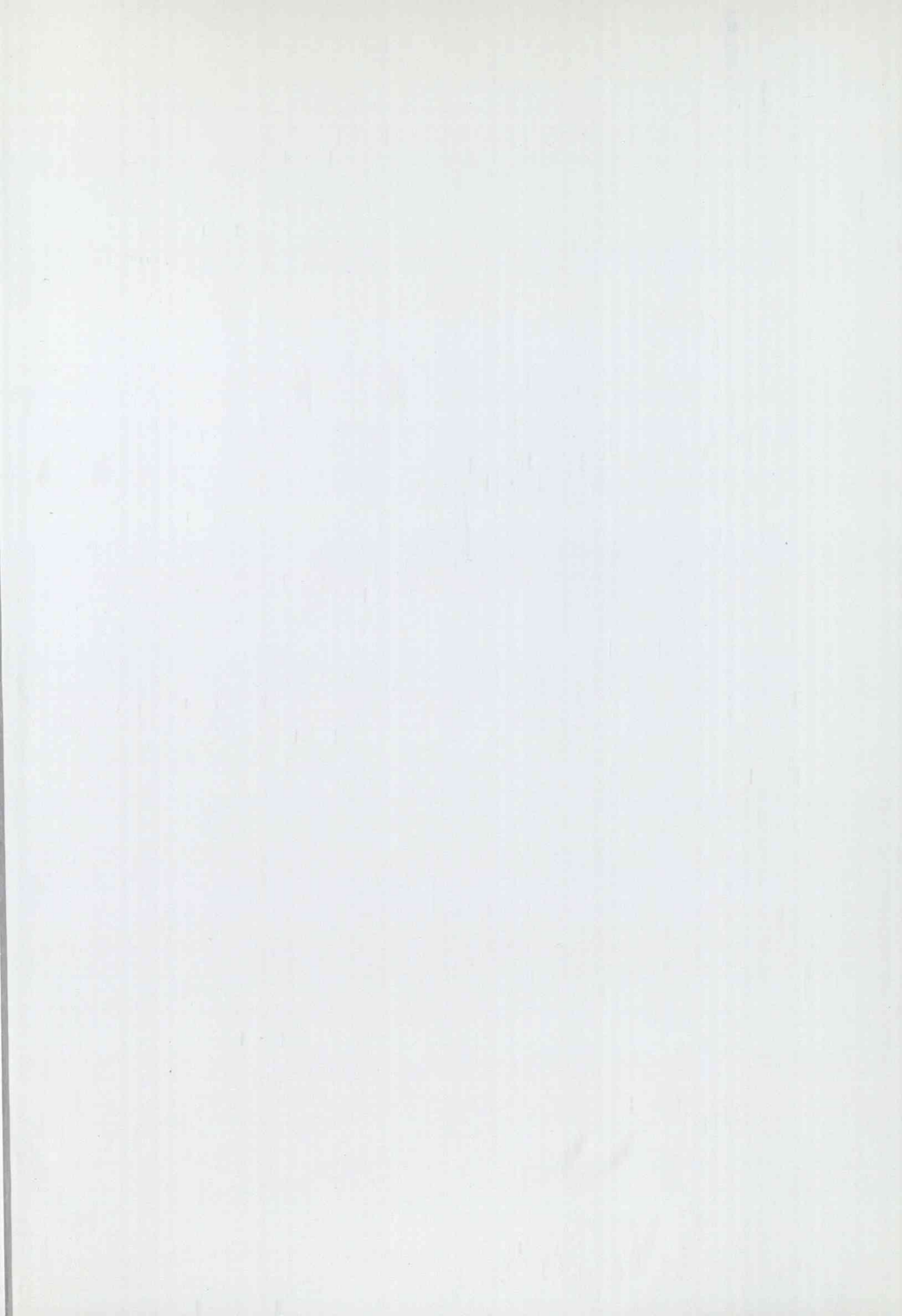
Franco Antonicelli, *Fazio Ferrara, Slavos Yatskovskiy et al. Disinquinazione
dell'uomo e redenzione dal peccato. Le teologie della salvezza nel cristianesimo
del Oriente e di Occidente*, 2004.

Marieta Stepanova (a cura di), *Sufismo e comparativismo nell'islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*, 2003.

Andrea Pagni (a cura di), *L'Ordores nella nuova Europa. Dinamiche storiche
e prospettive*, 2003.

Roberto Mancini, Francesco Compagnoni, Romeo Astori et al., *La libertà religiosa
tra tradizione e moderni diritti dell'uomo. Le prospettive delle grandi
religioni*, 2002.

Finito di stampare nel mese di novembre 2004
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Rivoli (To)
Grafica copertina di Gloriano Bosio





Hinduismo e cristianesimo rappresentano due grandi tradizioni religiose che, pur sviluppatesi in modo indipendente, trovano oggi spazi sempre più frequenti di incontro. La presenza di comunità cristiane in India e la diffusione dello hinduismo in aree a maggioranza cristiana come l'Europa e gli Stati Uniti rappresentano i luoghi più evidenti in cui si articolano rapporti reciproci, talora non senza difficoltà. I problemi emergono soprattutto in India, dove l'affermarsi del nazionalismo hindu ha provocato la crescita di un clima di tensione spesso assai forte.

Di qui l'importanza di promuovere un dialogo fecondo che sappia favorire la reciproca conoscenza e mettere a frutto le migliori risorse spirituali presenti in entrambe le tradizioni religiose. Il volume intende dare un contributo in questa direzione, presentando in modo sintetico non solo la ricchezza che la tradizione religiosa hindu racchiude in sé, ma anche le principali prospettive su cui si sta sviluppando il dialogo hindu-cristiano, sia rispetto alla riflessione hindu sulla persona di Gesù sia rispetto alla riflessione teologica cristiana in contesto indiano. Nel dialogo tra cristianesimo e hinduismo ci si misura con un'alterità più grande, che può tuttavia riservare la sorpresa di incontri più ravvicinati.